

UNIVERZITA KARLOVA

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV SLAVISTICKÝCH A VÝCHODOEVROPSKÝCH STUDIÍ

SLOVANSKÉ LITERATURY

Michal Téra

PERUN. HISTORIE A TYPOLOGIE SLOVANSKÉHO HROMOVLÁDCE

PERUN. HISTORY AND TYPOLOGY OF THE SLAVIC THUNDERER

DIZERTAČNÍ PRÁCE

Vedoucí práce: *prof. PhDr. Vladimír Svatoň, CSc.*

2007

Prohlašuji, že jsem dizertační práci vykonal samostatně s využitím uvedených pramenů a literatury.

Michal Téra

OBSAH

ÚVOD (s. 5)

I. HISTORIE PERUNA (s. 9)

1. JEJICH MODLY JSOU STŘÍBRO A ZLATO (o pramenech písemných) (s. 10)
 - 1.1 Prameny staroruské (s. 10)
 - 1.2 Prameny polské (s. 28)
2. ETYMOLOGIE (s. 36)
3. KRVAVÉ KŘTINY, PLESEJ PERUNE! (Perunova úcta u středoevropských a balkánských Slovanů) (s. 43)
 - 3.1 Perun u balkánských Slovanů (s. 43)
 - 3.2 Prokopiova relace (s. 51)
 - 3.3 Perun a středoevropští Slované (s. 55)
4. NÁM JE PÁNBŮH JAKO PÁNBŮH (Perun na staré Rusi) (s. 69)
 - 4.1 Rusko-byzantské smlouvy: svatý Blažej a Tór (s. 70)
 - 4.2 Obětiště (s. 79)
 - 4.3 Modly (s. 88)
 - 4.4 Bozi Vladimírova panteonu (s. 94)
 - 4.5 Perunův pád (s. 108)

II. TYPOLOGIE PERUNA (s. 116)

5. BRATRANCI (portréty a proměny indoevropských hromovládců) (s. 117)
 - 5.1 Perkunas: nejbližší příbuzný (s. 117)
 - 5.2 Tórovo kladivo, Martovo kopí (s. 123)
 - 5.3 Od Gangy k Dněpru: indoíránské hromovládci (s. 137)
 - 5.4 Zeus: problémy synkretizmu (s. 143)
6. PŘED DUBEM, ZA DUBEM (atributy slovanského hromovládce a jejich místo v lidové kultuře) (s. 155)
 - 6.1 Hromy, blesky (s. 155)
 - 6.2 Zbraň (s. 161)
 - 6.3 Silné to dubisko (s. 167)

7. TŘI RECENZE (teorie o slovanském hromovládci v odborné literatuře)	(s. 181)
7.1 „Trut pogubi saň ljutu“: teorie „základního mýtu“	V. V. Ivanova a V. N. Toporova (s. 181)
7.2 „Vyskoč, bože“: teorie Peruna jako vegetativního božstva	(L. S. Klejn) (s. 191)
7.3 „Smrtná neděle, kams klíče poděla?“: teorie o Perunově synu	(s. 202)
8. SVĚTCI A BOHATÝŘI (otázky transpozice a transformace slovanského hromovládného božstva)	(s. 216)
8.1 Elijášův ohnivý vůz	(s. 216)
8.2 Junáci a bohatýři	(s. 232)
9. ÚVAHY (hypotetická struktura slovanského archaického panteonu)	(s. 252)
ZÁVĚR	(s. 266)
RESUMÉ	(s. 270)
SUMMARY	(s. 272)
SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY	(s. 274)

ÚVOD

Fascinace pohanstvím je do jisté míry nemocí naší doby. Pozoruhodný svět mytologie přitahuje svoji barvitostí, pestrostí, někdy i krvavostí, záhadným jazykem a tajemnými motivy, které ožívají v literárních a filmových dílech, různé, většinou však zoufalé kvality. Archaické náboženské systémy jsou znovuobjevovány jako zdroje „pravého poznání“, které je ovšem předkládáno jako kód, nikoliv jako usilovná, nekončící cesta. Pohanství rovněž získalo nádech šťavnatého a plnohodného životního stylu, zdravého spojení člověka s přírodou, které bylo rozbito suchopárným křesťanstvím, nebo jinou monoteistickou nudou z pouště.

V tomto výprodeji pohanství zůstává slovanská archaická kultura poněkud pozadu, alespoň v českém prostředí, které z pochopitelných důvodů po jistou dobu více zajímali Keltové a Hobbiti než baby jagy a Kostějové. Ovšem i tento trend se pomalu obrací, slovanské národy začínají objevovat kouzlo svého pohanství a využívají jeho motivů při nejrůznějších příležitostech: od pozlátka velkofilmů až po bizarní pseudonáboženská hnutí, ve kterých se mísí prvky ekologické a nacionalistické s primitivním antiklerikalismem.

Spěcháme proto i my se svojí troškou do mlýna. Úkol, který si tato práce vytyčila, je však zaměřen do jiných sfér než perspektivní masová kultura dneška. Studie o Perunovi chce spíše předložit našemu čtenáři portrét slovanského pohanství, jak jej známe z dobových pramenů a jak jej poznáváme z reliktní lidové kultury. Zároveň se jedná o pokus uvést toto téma opět na půdu české vědy. V posledních šedesáti letech v tomto ohledu české prostředí poněkud zaspalo a tuto část svých kulturních dějin poněkud opomělo. Snad je tím vinen i skepticismus vůči všemu, co nese přívlastek „slovanský“. Vyvolává nepříjemné konotace historické, ideologické a neblyští se barvitostí a exotikou jako jiná epiteta. Navíc, řekněte sami, kdo by chtěl mít co společného s podivnými a polobarbarskými národy východní Evropy a Balkánu, o kterých ani noviny ani televize nehlásají nic dobrého...

Za posledních padesát let u nás vyšly o slovanském pohanství pouze čtyři významnější monografie. První z nich je popularizační přehled archeologa Zdeňka Váni *Svět slovanských bohů a démonů* (1990), práce zpracovaná velmi kvalitně pro širokou veřejnost. Váša se pochopitelně z povahy své knihy nepouští do hlubokých analýz, nicméně jemu patří dík, že svou prací toto téma pro české prostředí znovu objevil po řadě desetiletí. Druhou knihou je publikace Martina Pitra a Petra Vokáče *Bohové dávných Slovanů* (2002). Oba autoři v podstatě pokračují ve Vášových stopách a předkládají nenáročnou popularizační práci, jejíž

záběr je na rozdíl od práce Z. Váni omezen skutečně pouze na portréty slovanských božstev, jak je známe z pramenů. Pokud konstatujeme absenci hlubší analýzy u Váni, pak je zcela pošetilé ji hledat v knize obou autorů. Co však je třeba vysoce ocenit, je skutečnost, že se jedná o přístupně zpracovanou popularizační práci, která uvádí rozsáhlé pasáže přeložené z dobových pramenů s medailonky autorů. Běžný čtenář asi nebude shánět Erbenův překlad *Nestorovy kroniky* nebo překlady raně středověkých autorů v zoufale nesehnatelných dílech L. Niederleho. Závažnější prací je *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů* (2000), kterou zpracovali Martin Profant a především archeoložka a historička Nad'a Profantová. Kniha patří do řady podobných encyklopedií dalších mytologií (germánské, římské, keltské...) a přes určité nedostatky je kvalitní ač stručnou příručkou slovanské archaické kultury. Alespoň takto částečně dostihla česká věda polské, ruské, běloruské nebo jihoslovanské prostředí, která mohou předložit svým čtenářům takových slovníků a příruček několik a v poněkud širším rozsahu. Konečně je tu poslední rozporuplná kniha Dušana Třeštíka *Mýty kmene Čechů*, vlastně soubor tří autonomních statí na téma role slovanské archaické kultury v počátcích českých dějin. Třeštíková kniha je jistě ve srovnání se třemi předchozími na vyšší odborné úrovni a svého času vyvolala v tichém společenství české historické vědy nadšený rozruch. Třeštíkův rozbor české mýtické tradice z raně středověkých textů je bezesporu zajímavý, kniha však trpí nesystematickým nakupením faktů, ve které se čtenář těžko orientuje, aniž by se dobral významnějších závěrů. Třeštík se evidentně inspiroval studiemi vynikajícího polského badatele Jacka Banaszkiwicze, především pravděpodobně publikací z roku 1988 *Podanie o Piaście i Popielu* (píši pravděpodobně, neboť ji Třeštík v seznamu literatury neuvádí). Témata i řadu uváděných příkladů mají oba autoři společné. Zdá se, že Třeštík ve snaze navázat na Banaszkiwiczovy výzkumy i metodu převzal formu, nicméně s jejím naplněním měl již jisté potíže. V každém případě však Třeštík předložil české odborné i širší veřejnosti nové čtení a interpretaci mýtických příběhů z Kosmovy kroniky i jiných pramenů, notoricky známých každému školnímu dítěti v Čechách.

Tato práce se tedy pokusí navázat na předchozí snahy o zkoumání slovanského pohanství a přispět k němu i něčím novým. Nosným tématem je postava slovanského hromovládce, ze staroruských pramenů známého jako Peruna. Jak však čtenář brzy zjistí, jedná se spíše o sondu do celého systému slovanské archaické kultury. Jsem si vědom toho, že každá kapitola práce by vydala na rozsáhlou studii. Kniha se pokouší především systematizovat dosavadní poznání, uvést pramenný materiál, seznámit s hlavními teoriemi, které se objevují v těch literaturách, jež problematiku pohanství Slovanů neopomíjejí – polské, ruské, srbské, slovinské, chorvatské, bulharské. Slovanská kultura má však i svůj

rozměr indoevropský, euroasijský a evropský – i tyto spojnice jsem se pokusil zohlednit při své práci. Přiznávám předem, že velkými inspirátory a „učiteli“ mi při tom byli G. Dumézil, M. Eliade a C. Ginzburg. Hlavním zdrojem však zůstali autoři slovanští.

Je třeba říci několik slov k formálním záležitostem. Jak čtenář brzy zjistí, pokusil jsem se uvádět co nejvíce textů z pramenů dobových i folklórních. Při tom jsem pochopitelně narážel na problematiku překladu. Většinu textů jsem překládal sám (pokud tomu tak není, uvádím na příslušném místě). Nejsa však filologem využíval jsem pochopitelně, jak to bylo možné, překladů profesionálů. Pokud jde o české překlady, uvádím je vždy v poznámce. U některých textů jsem při překladu přihlížel k jejich znění v jazycích země, kde byl text publikován – text arabského cestopisce ibn-Fadlána jsem převedl z polského a ruského překladu, informace z díla Konstantina Porfyrogennéta jsem převáděl s ohledem na jeho ruský překlad. Při znění latinských textů jsem se někdy inspiroval překlady polskými v knize S. Urbanczyka *Dawni Słowianie. Wiara i kult*, českými z vynikající knihy L. Hrabové *Stopy zapomenutého lidu* a rovněž jsem přihlížel k překladům uvedeným ve výše zmíněné knize M. Pitra a P. Vokáče *Bohové dávných Slovanů*. Uvádím tuto explicitně: není obsažena v poznámkách ani literatuře, neboť jsem z ní jinak nečerpal žádné informace.

Ne všechny texty jsou však přeloženy. U některých jsem považoval za lepší ponechat je v originálu – především se jedná o lidovou poezii ze slovanského folklóru. Myslím, že nebude pro českého čtenáře problematické porozumět textu z jiných slovanských jazyků. Pro jistotu je smysl vždy vyložen v textu. Pokud jsem uváděl text pouze v poznámce, ponechal jsem ho většinou v originálním znění – to se týká především ruských bylin, jejichž překrásný poetický jazyk s lokálními dialektickými variantami je velmi těžko přeložitelný do současné češtiny. S originály textů souvisí i zvolené písmo. Práce se slovanským materiálem pochopitelně vyžaduje využívání několika abeced. V toku samotného textu nalezne čtenář pouze latinku a do latinky převedené znění pramenů i z jazyků, které užívají jiných abeced. V poznámkách jsem pak využil jednotlivých národních variant cyrilice s výjimkou nejstarších staroruských textů. Považuji latinku za stejně problematickou pro přepis staroslověnštiny a jejích pozdějších fází jako moderní azbuku a používání církevněslovanských fontů jsem zamítl, neboť jejich dešifrování není vlastní ani většině odborných kruhů. Latinku považuji za nejlepší alternativu pro české prostředí a pokusil jsem se zachovávat při prepisech přísný systém. Narazil jsem však na problém, kdy je již vhodná azbuka jako odpovídající abeceda textu – proto v prepisech z období 15. – 17. století poněkud kolísám.

Konečně je třeba objasnit dva termíny. První díl práce se jmenuje *Historie Peruna* a druhý *Typologie Peruna*. Výrazů „historie“ a „typologie“ užívám s vědomím jejich určité

nepřesnosti – vypůjčil jsem si je k pojmenování základních souborů témat. Pod „historií“ rozumím přítomnost kultu slovanského hromovládce v náboženství raně středověkých Slovanů – zprávy pramenů, etymologie jména zachovaného v těchto pramenech, existence tohoto kultu v oblastech, kde o něm dobové prameny nevypovídají, a portrét staroruského pohanství i jeho konec, jehož symbolem se stal právě pád Perunovy modly v Kyjevě. V „typologii“ pak sleduji portrét a charakter slovanského hromovládce, jak je možné ho vysledovat z lidové kultury, a stranou nezůstávají ani jeho indoevropské analogie, případně teorie, pokoušející se dešifrovat roli Peruna ve slovanském archaickém náboženství.

Práce o Perunovi se pokouší představit jeho portrét – nenárokuje si však právo na definitivní nebo absolutní tvrzení. Dříve než se čtenář začte do textu, měl by vědět, že se pohybujeme ve sféře dohadů, hypotéz a nejistých interpretací, které mohou být vždy opravené nebo odmítnuté badateli poctivějšími a fundovanějšími.

V Praze na Bílou sobotu L.P. 2007

Část první

HISTORIE PERUNA

*„Raděj pásat husy ve vsi.
po bahnách se ploužit,
než u toho Vladimíra
zde za boha sloužit“*

[K. H. Borovský. Křest svatého Vladimíra]

1. JEJICH MODLY JSOU STŘÍBRO A ZLATO

(O pramenech písemných)

*„Poslyšte, milý křesťané,
tu smutnou novinu,
jak dokonal slovanský bůh
poslední hodinu.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

1. 1 Prameny staroruské

Takřka každý, kdo se zabýval slovanským pohanstvím, neopoměl připomenout, že dochované prameny jsou jen žalostně chudé a torzovité zprávy. Skutečně, systém slovanského archaického náboženství po sobě nezanechal komplexní výklad své mytologie a „teologie“. Slované přijímají kulturu písma ruku v ruce s křesťanstvím a gramotná vrstva nemá pochopitelně důvod zaznamenávat pohanskou víru, která měla být vyvrácena a zapomenuta. Ve srovnání s jinými indoevropskými národy, které svou starou víru stačily zachytit, jsou Slované jen chudými příbuznými - nemají védy, neznáme jejich Olymp, ani se nenašel nějaký Snorri Sturluson, který by už v křesťanské epoše zaznamenal příběhy a popis starých bohů. Většina pramenů, které máme, pochází z pera vzdělaných duchovních, kteří se již vydělili z archaické kultury a na staré náboženství hleděli s despektem a neporozuměním. Nicméně nelze si jen stěžovat, chudost zpráv a pramenů se týká i jiných etnik, např. Keltů, Tráků, Baltů.

Perun měl, na rozdíl od jiných mytologických bytostí slovanského náboženství, ještě štěstí. Jeho jméno se vyskytuje v dochovaných pramenech poměrně často. Problémem je tu ovšem jistá lokální omezenost dochovaných zpráv – takřka výhradně pocházejí z východoslovanské oblasti. Prameny nejspolehlivější pocházejí z období 11. – 16. století a jsou povětšinou psány staroruskou verzí církevní slovanštiny. Teprve mnohem později, již v období raného novověku si slovanského pohanství začali všimnout i Polští a s Polskem spjatí autoři. V případě Peruna však čerpají právě ze staroruských zpráv a jeho úctu vztahují takřka bezvýhradně k oblasti někdejšího kyjevského státu. Až na pár ojedinělých zmínek z jihoslovanského prostředí (ta nejrozsáhlejší pochází až z 18. století!) je seznam zpravodajství vyčerpán. Skoro to vypadá, že mimo starou Rus po Perunovi neštěk pes.

Vydáním, popisem a systematizací staroruských zpráv o pohanství se zabývali ruští učenci již od 19. století. Prameny lze rozdělit na několik kategorií, přesněji řečeno, jedná se o tři hlavní skupiny.

V první jsou tzv. *Slova*, tedy dochovaná homiletická tvorba, která velmi často vycházela z byzantských vzorů, byla však přepracována staroruskými redaktory pro místní poměry. V těchto *Slovech* vystupuje pohanství jako kritizovaný zlořád, který přes veškeré úsilí církve a státu stále přežívá mezi prostým lidem. Staroruská homiletika je tak významným svědectvím o trvání archaických představ a zvyklostí přes postupující christianizaci a plně tak konvenuje s obdobnou tvorbou v ostatní Evropě. Kázání proti „lžikřesťanům“ jsou běžná po celý středověk i pro období raného novověku v celé Evropě a ani Čechy nejsou výjimkou, jak o tom svědčí např. *Homiliář opatovický*. Ve *Slovech* jsou vyjmenováni falešní pohanští bohové a mezi nimi takřka nikdy Perun nechybí. Je tu však problém, typický pro středověkou tvorbu – nakolik zaznamenává autor skutečné poměry své současnosti a nakolik se jedná o literární fikci, společné místo (*topos*) převzaté z jiného, staršího díla? Seznamy bohů jsou si často velmi podobné a takřka vždy chybí jejich atributy či funkce. Je docela dobře možné, že tvůrci kázání v rámci literárního cvičení pouze vyjmenovali jména bohů, která znali z jiných záznamů. To však nic nemění na tom, že Perun byl na staré Rusi znám a že byl již ve středověké době chápán jako jistý reprezentant staré víry.

Uvedme si několik zásadních děl a ukázky z nich:

Jedno z nejstarších slov *Slovo někojeho christoljubca, revnitelja po pravoj věre* pocházející pravděpodobně z 11. nebo 12. století popisuje poměry ve slabě christianizovaném východoslovanském prostředí. Jeho zprávy jsou poměrně věrohodné, neboť vyjmenovává podrobnosti pohanských kultů, neznámé z jiných dobových pramenů. Spíše se zdá, že toto literární kázání se mohlo stát zdrojem společných míst v pozdějších dílech. Autor píše:

„...A věří v Peruna, v Chorse, v Sima i Rgla, v Mokoš a ve víly, kterých je, jak říkají prokletí a nerozumní, třicet sester, ty považují za bohyně a oběťují jim – krávy jim porážejí a kuřata podřezávají; a modlí se k ohni, nazývajíce jej svarožicem, a česnek bohům připravují, a když je u někoho hostina, tehdy ho kladou do věder a číší a pijí, veselíce se pro své modly...“

A o něco dále:

„...Proto se nehodí, aby křesťan na hostinách a svatbách hrál běsovské hry, protože to nelze nazvat svatbou, ale modloslužbou, kterou je tanec, hudba, světské písně, které se zpívají, bubny a veškerá oběť pohanská, s kterou se modlí v sušárnách k ohni, k vílám, k Mokoši,

*k Simu, ke Rglu, k Perunu, k Volosu, skotímu bohu, k Chorsi, k rodu, rožanicím a ke všem jejich prokletým bohům...*¹

Jen o něco málo pozdější (pravděpodobně z 12. století) je *Slovo svjatago Grigorьja* (*Slovo svjatago Grigorьja Izobřeťeno v toľcě o tomъ. Kako pervoje pogani sušte jazyci. Klanjalisja idolomъ. I treby im klali. To i nyně tvorjat.*). Jeho autor vysvětluje původ pohanství jako import z oblasti helénského světa a Egypta, kde se prý lidé poprvé začali klanět pohanským bůžkům. Tento nešvar dorazil i ke Slovanům:

*„...nazývali roda a rožanice. To činili Egyptané a totěž přišlo ke Slovanům. A ti začali obětovat rodu a rožanicím a především Perunovi, svému bohu, a před ním kladli oběť, i upírům a beregyním. Po svatém křtu Peruna odvrhli a následovali Krista Boha, ale ještě dnes v odlehlých místech se modlí k prokletému bohu Perunovi, k Chorsi, k Mokoši a k vilám a to činí skrytě a nemohou opustit tento prokletý způsob...“*²

Tak je to popsáno ve verzi uchované v tzv. *Paisijově sborníku* (14. století). Existují však další dvě varianty tohoto Slova. Rukopis Novgorodské Sofijské knihovny (15. století):

„...Těmto bohům předkládá a připravuje oběti i slovanský národ: vilám, Mokoši, Divě, Perunu, Chorsi, Rodu, Roženicím, upírům a beregyním a Pereplutu – tomu pijí v rozích a přitom se otáčejí. A k ohni svarožici se modlí. A duším mrtvých připravují lázně a v těstě dělají mosty...Od té doby začali Heléni konat obětní hostiny rodu a roženicím. Také Egyptané a také Římané a tento zvyk došel až ke Slovanům a Slované začali slavit obětní hostiny pro roda a roženice a především pro Peruna, a před ním obětovali upírům a beregyním. Po svatém křtu se Peruna odřekli a následují Krista Pána Boha. Ale ještě dnes v odlehlých místech se modlí ke svému prokletému bohu Perunu, k Chorsovi, k Mokoši a k vilám. Ale to

¹ „...I věroujntъ vъ Perouna, i vъ Chъrsa i vъ Sima, i vъ Rьgla, i vъ Mokošъ, i vъ vily, ichže čislotъ tridesjate sestrenicъ, - glagoljut – okanьnii – nevěglasi, i mnjatъ bogynjami, i tako kladoutъ imъ treby i – korovai imъ lomjatъ – koury režjut; i ognevi moljatъ že sja, zovušte jeho svarožicъ, i česnovitokъ, bogom že tvorjatъ, jegda že boudetъ ou kogo pirъ, togda kladutъ vъ vědra i vъ čašě i pьjut, veseljaštesja o idolechъ svoichъ...Togo radi ne podobajetъ chrъstьjanomъ vъ pircchъ i na svadъbachъ besovъskychъ igrъ igrati ašte li to ne brakъ naričetsja nъ idolosluženije. – Iže jestъ pljaska, goudьba, pьsni mirъskija, - sopěli, boubъni, - i vsja žertva idolъska, iže moljatsja ognevi pod ovinomъ, viljatъ, Mokošъi, Simou, Rьglou, Perounou, Volosu skotъju bogu, Chъrsu, rodou, rožanicjatъ i vsěmъ prokljatutъ bogomъ ichъ...“, cit. podle АНИЧКОВ В. Е., *Язычество и древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914, s. 377.

² „...rekše rodu i roženicě. taci iže igurtjane. takož i do slověň doide. se slov. i ti načaša treby klasti rodu i rožanicatъ. preže peruna boga ichъ. a pereže togo klali trebu. oupiremъ i bereginjatъ. po svjatomъ krešěny peruna otrinuša. a po Christa boga jašasja no i none po oukrainatъ moljatъ jemu prokljatomu bogu perunu. chorsu. i mokoši. i vily. i to tvorjatъ otai. sego ne moguť lišiti. proklatago stavlenъja...“, cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ Н. М., *Борьба христианства съ остатками язычества въ древней Руси*, 1-2, Харьков 1916 (reprint – Москва 1997), s. 24 - 25.

činí vskrytu a nemohou se zřící toho prokletého způsobu, vězíce ještě dosud v pohanství. Druzí obětní hostiny rodu a rožanicím...“³

A tzv. Čudovský sborník, který barvitě a bohatě líčí staroruské relikty pohanství:

„...Slované začali obětovat rodu a rožanicím a především svému bohu Perunovi: obětovali mu, a před ním i upírům a beregyním. Po svatém křtu se Peruna zřekli a následovali Krista Boha. Ale ještě nyní v odlehlých krajinách se modlí svému prokletému bohu Perunovi, Chorsovi, Mokoši, vilám a to činí potají, neboť se nemohou zbavit toho prokletého způsobu. Druzí pořádají obětní hostiny rodu a rožanicím pro velké oklámání věrných křesťanů, na urážku svatého křtu a k hněvu Božímu věří v upíry, poznamenávají mrtvé děti a věří v beregyně, o kterých říkají, že je jich třicet sester. A jiní věří ve Svarožice, v Artemida a v Artemidu. K těmto se nerozumní lidé modlí, podřezávají jim kuřata a bloudíce také je jedí. Ó ubohá kuřata. Nenarodila jste se pro uctívání svatých a věrných lidí. Ó ubohá kuřata, vždyť jsou podřezávána pro oběť modlám. A jiní jsou topeni ve vodách, jiní obětují a modlí se u studní, čarují s vodou a Velearu obětují. Jiní se modlí v sušárnách, v ohradách pro skot. Jací pohané! A jiní bloudí, když se modlí před mrzkými oběťmi. A jiní ...se modlí k bohu koutů a k Velé bohyni se modlí, k bohu plodů, obilí a skotu, a k bohu cest a k lesnímu bohu, a k bohu bohatství a štěstí... Jiní věří ve Striboga, Dažboga a v Perepluta, kterému připíjejí v rozích a přitom se otáčejí, jiní zas věří ve sny...“⁴

Slovo i otkrovenije svjatych apostoľ přináší zajímavou interpretaci původu pohanských kultů. Křesťanští autoři přistupovali ke starým bohům s jistou racionalitou, se kterou se snažili vysvětlit, proč se lidé po zmatení jazyků odvrátili od ctění jednoho Boha a

³ „...тѣмъ же боготъ требоу кладоуть і творятъ. і slovenьskij jazyкъ. vilamъ. і mokoši. divě. perounou. chъrsou. rodou. і rožanicі. oupiremъ. і beregynjamъ. і pereploutou. і verъjačesja pъjutъ jemou vъ rozěchъ. і ognevi svarozicju moljatsja. і navъmъ. mъvъ tvorjatъ. і vъ tѣstě mosty dělajutъ....ottoude že načaša elini. staviti trapezou. rodou і rožanicjamъ. таже egjuptjane. таже rimljane. даже і do slovenъ doide. se že sloveně načali trjapezou staviti. rodou і rožanicjamъ. pereže perouna boga ichъ. а преже того klali treby oupiremъ і beregynjamъ. по svjatѣмъ krъštenii. perouna otrinuša. а по Christa gospoda boga jašasja. nъ і nynja по oukrainamъ ichъ. moljatsja prokljatou bogou ichъ perounou chъrsou. і mokoši. і vilamъ. nъ to tvorjatъ aky otai. sego že ne mogoutsja lišiti. načenše v poganъstvѣ. даже і doselě. prokljatago того stavlenija. vtoryja trjapezy rodou і rožanicamъ...“; ibidem, s. 23 – 25.

⁴ „...se že sloveni načaša treby klasti rodou і rožanicamъ (preže) perouna boga ichъ. а преже того klali oupiremъ. treb і beregynjamъ. по svjatомъ krъštenii. perouna izvъrgoša. а по Christa boga jašasja. no і nyně по oukrainamъ moljatsja jemu. prokljatou bogou perounou. chorsu mokoši. vilamъ. і to tvorjatъ otaj. sego že ne mougout sja lišiti prokljatago stavlenija. vtoryja trjapezy rodou і rožanicamъ. на velikouju prelestъ. věrnymъ krstjanomъ. і на choulou svjatому krъsteniju і на gněvъ bogu věroujutъ oupirem. і mladenci znamenajutъ mertvy і beregenjamъ ich naricajutъ 30 sestrenicъ. а drouzii věroujutъ vъ svarozitъca. і artemida і artemidiju imže čelověci nevegli. moljatsja. і koury imъ rѣžjutъ і to bloutivše tože sami jadjat. о oubogyja kokoši. jaže ne на čestъ. svjatомъ porodistesja. ne на čestъ věrnymъ čelověkomъ. о oubogaja kurjata. jaže на žertvou idolomъ rѣžutsja. inii vъ vodach potarplajemi sut. а inii kъ kladezemъ prinosjašte moljatsja. і vodou mečjutъ. veleachou žertvou prinosjašte. а drouzii pođь ovinomъ. і v povъtechъ skotъjach moljatsja. aki poganii. а inii trebami merzkmъ moljatsja bloutivše. а inii... і koutnou bogu і velē bogyni. і jadrěju. і obiluchě і skotnou bogu. і popoutnikou і lēsnu bogu. і sporynjami і spěchou...drouzii věroujutъ vъ striboga. і dažъboga. і pereplouta. iže vertjačesja. і pijutъ jemou vъ rozě inii věroujutъ v sny...“; ibidem, s. 34 – 35.

začali jich uctívat více. Jejich teorie nepostrádá jisté invence a dá se říci, že se vlastně jedná o jednu z prvních religionistických teorií. Autor tohoto slova (ovšem nejenom on) se domníval, že pohanští bohové byli ve skutečnosti významnými historickými postavami, jejichž moc či proslulost vedla některé zbloudilce k jejich zbožštění. Perunův původ hledal ve starém Řecku:

„...věří v mnohé bohy: v Peruna, Chorse, Dya, Trojana a mnohé jiné. A to byli dávní lidé: Perun v Řecku a Chors na Kypru. Trojan byl císařem v Římě a jiní jinde. Byli to dobří lidé ... a druzí zločinci. Ty mnozí lidé nazvali bohy a tak jim začali obětovat...“⁵

Tato *interpretatio christiana* později zmátla i moderní badatele a ještě dnes se můžeme dočíst, že božstvo Trojan je ve skutečnosti římským císařem Traianem.⁶

Poněkud pozdější je *Slovo svjatago otca našeho Ioanna Zlatousta, archiepiskopa Konstantina grada, o tomъ, kakъ pervoje poganyje věrovali vъ idoly i treby imъ klali i imena imъ narekali. Jaže i nyní mnozi tako tvorjatъ. I vъ krstъjanъstve. Soušte. A ne vědajutъ čo jest krstъjanъstvo*. Inspirace, kterou pisatel (spíše redaktor původního textu Jana Zlatoušého *O lžiprorocích*) čerpal ze starších kázání, je zřejmá na první pohled:

„...a přistoupili k modlám, začali obětovat blesku a hromu, slunci a měsíci a jiní Perunu, Chorsu, vilám, Mokoši, upírům a beregyním, o kterých říkají, že je jich třicet sester. Jiní věří ve Svarožice a v Artemidu, ke kterým se nerozumní lidé modlí a zařezávají jim kuřata. Ó ubohá kuřata. Nenarodili se k počtě svatým a věrným lidem, ale podřezávají se jako oběť modlám a bloudící je sami pojídají. A jinými jsou topena ve vodě. Jiní přicházejí ke studním a modlí se, čarují s vodou a Vearu přinášejí oběť. Jiní obětují ohni, kamenům, řekám, pramenům, beregyním a stromům. Nejenom v čase pohanství, ale i dnes toto mnozí činí, nazývajíce se křesťany. Mosty dělají, slaví slavnosti a bdělniky, skáčou přes oheň; považují se za křesťany a dělají pohanské věci. Duším mrtvých připravují lázeň a kolem sypou popel, připravují jim maso, mléko, máslo a vejce a vše potřebné pro běsy, jak na peci, tak v lázni ke koupeli. V lázni rozvěšují ručníky a prostěradla. A běsy se jim zlomyslně smějí, pobíhají v tom popelu a zanechávají stopy pro jejich oklamání. A oni to uvidí a odejdou o tom povědět jeden druhému a pak sami jedí a pijou to vše připravené, co se nehodí, ani aby to psi jedli. Ó zlá d'ábelská lsti, vždyť ani pohani toto nečiní! Jiní věří ve Svarožice, kterému připíjejí v rozích a otáčejí se přitom ...“⁷

⁵ „...многы перуна и чорса дыжа, и тројана, и инѣ мнози. ибо како то были старѣишы пероунъ в елинѣх. а чорсъ въ Кипрѣ. Тројанъ бѣаше царъ въ римѣ. а друзгѣи дroupe. ну добриѣи muži buchja...а друзгѣи разбойници. такоvyja бogy кризваша мнози чelovѣци и тако начаша трѣбы pokladati...“, ibidem, s. 51 – 52.

⁶ Např. MÁCHAL J., *Bájesloví slovanské*, Praha 1995 (podle vydání z roku 1907), s. 192-194; ПАНЧОВСКИ И., *Пантеонът на древните славяни и митологията*, София, s. 89 – 92.

⁷ „...i pristupiša къ idolomъ. i načaša žreti molnii i gromu. i solncju i luně. A друзгѣи perenu. chorsu. vilamъ i mokoši. oupiremъ i beregynjamъ. ichže naricajutъ tri 10 sestrenicъ. а инѣ въ svarožica věrujutъ. i въ artemidu.

Nakonec je tu pozdní *Poučeníje duchovnym dětjam – Slovo sv. Joanna Zlatousta*, nejspíše ze 16. století. Původní teonyma jsou tu již zkomolena, přesto nelze popřít, že ještě přežívaly v nějaké podobě pohanské kultury, jinak by asi autor necítil potřebu se proti nim vyslovovat v tak pozdním období:

„...Klaň se před Bohem neviditelným. Nepřibližuj se k lidem, kteří uctívají ohavnými oběťmi roda, roženice, Peruna a Apolóna, Mokoši a Peregyni a různé bohy...“⁸

Podobně spolehlivé jsou i ruské penitenciály (tedy zpovědní knihy) ze stejného období. Zdálo by se, že v 16. století se udržel víra ve staré bohy jen stěží a zmínky o nich jsou jen literárním cvičením. Přesto nelze odvrhovat zprávy o bozích z tohoto období, neboť právě penitenciály jako pomůcky aktivně užívané zachycovaly aktuální stav společnosti. Jejich autoři si nemohli dovolit přílišné zastarání v případě, že chtěli provádět účinnou vnitřní christianizaci. Zpovědní otázka (zajímavé, že je určena ženám) zněla:

„Modlila jsi se k vilám, k rodu k roženicím, k Perunu, k Chorsu a k Mokoši, pila a jedla jsi (jim na počest)...?“

Podobné místo je i v příručce *Čin posledovaniju i ispovedaniju knjazem i boaram i vsem pravoslavnyum christyanam otcem duchovnym*:

„...Modlila jsi se k vilám, k Rodu a Roženicím, k Perunu, Chorsu a k Mokoši?“⁹

Druhou významnou skupinou informací jsou zprávy kronikářů. Staroruské kronikářství je evropským fenoménem, jeho rozsah a bohatství je obdivuhodný. Vychází z kyjevské tradice a jeho kmen se v průběhu staletí větví z hlavního zdroje do mnoha dílčích a lokálních variant. Pro naše účely je nejvýznamnější *Pověst vremennych lét* (PVL) a *Novgorodský letopis* v řadě svých redakcích.

imže neveglashi čelověči moljatsja. i kury imž režjuty. O oubogaja kourjata. ože ne na čestь svjatymъ porodišasja. ni na čestь věrnymъ čelověkomъ. No na žertvu idolomъ režjutyšja. i to bloutivše sami jadjatъ. I iněmi vъ vodach potapljamъ soutъ. A družii kъ kladjazěmъ prichodjašte moljatyšja. i vъ vodu mečjuty velearu žertvu prinosjašte. A družii ogněvi i kameniju i rěkamъ. i istočnikomъ. i beregynjamъ. i vъ drova. ne toktože preže v poganьstvě. No mnozi i nyně to tvorjatъ. A krstьjany sja naričajušte. mosty. i prosvěty. i bdělniky. i čeresь ognь skačjuty mnjašesja krstьjany a poganьskaja děla tvorjatъ. navěmъ movъ tvorjatъ. i popelъ posrede sypljuty. i propovedajušte mjaso i moloko. i masla i jaica. i vsja potrebnaja besomъ. i na pecь i lъjušte vъ bani. mytisja imъ veljatъ. Čechoľ i oubroucъ věšajušte vъ molvici. Besi zlooumno ichъ smějušesja. poroprъštjutsja v popelu tomъ. i sledъ svoi pokazajuty na prolštenije imъ. Oniže viděvše to otchodjatъ. povedajušte drugъ drugou. i to vse propovědanъje sami jadjatъ i pijuty. ichže ne dostoiť ni psom jasti. O zlaja dijavolja preľstь. iže ni poganii togo ne tvorjatъ. a inii vъ svarožica věrujuty. iže věrtjačesja emu pijuty v rozěchъ...“; cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 59 – 60.

⁸ „...Uklonjajsja pred Bogomъ něvidimychъ: moljašichъ čelověkъ rodu i roženicam, porenu i apolinu, i mokoši, i peregyni, i vsjakim bogomъ merzъkitъ trebatъ ně približaisja...“; cit. podle ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира*, Москва 1999, s. 29.

⁹ „Li molilasja jesi vilamъ, li rodu i roženicamъ i Perunu, i Chorъsu, i Mokoši, pila i jela...“; „Či molilasja jes Vilomъ, i Rodu, i Roženicam, i Perunu, i Chorsu, i Mokoši?“; ibidem, s. 17.

PVL v sobě obsahuje nejkompexnější informaci o úctě k Perunovi a jeho příběh v době vlády knížete Vladimíra:

„...A začal panovat Vladimír v Kyjevě sám jediný. A postavil na návrší vně opevněného dvorce modly: Perunovi ze dřeva, hlavu jeho ze stříbra a vous ze zlata; také Chorsovi Dažbogovi, Stribogovi, Simarglovi a Mokoši. A obětovali jim, nazývajíce je bohy a přiváděli své syny i dcery a obětovali je bésům a poskvrnili svými obětmi zemi. A poskvrnila se země Ruská i ono návrší. Ale předobrotivý Bůh nechtěl smrti hříšníků; na tom návrší stojí nyní chrám, zasvěcený svatému Vasiliji, jak (o tom) později povíme...“¹⁰

Podobně byla vztyčena i Perunova modla v Novgorodě:

„...Vladimír pak dosadil Dobrynu, svého strýce, do Novgorodu. A když přišel Dobryna do Novgorodu, postavil nad řekou Volchvovem modlu a lidé novgorodští jí obětovali jako bohu...“¹¹

Vladimír se však o pár let rozhodl k přijetí křtu a Perunovi bylo odzvoněno. Jeho pád je v PVL barvitě líčen:

„...Když přišel, rozkázal povalit modly, jedny rozsekat, druhé vydat ohni. Peruna rozkázal přivázat koni k ocasu a vléci jej po Boričevu k potoku; určil dvanáct mužů, aby ho bili holemi. To ne proto, že by to dřevo cítilo, ale na potupu běsu, který tou podobou oklamal lid, a aby přijal od lidí odplatu. ‚Veliký jsi, Hospodine a podivuhodné jsou skutky Tvé‘ Včera lidmi ctěný, dnes potupený. Když ho vlekli po potoku k Dněpru, plakali někteří nevěrní lidé, neboť ještě nepřijali křest. A když ho dověkli, hodili ho do Dněpru. Ustanovil Vladimír (některé) a řekl (jim): ‚Jestliže někde přistane, odstrkujte ho od břehu, dokud neprojde skrze prahy; potom ho nechte.‘ Oni vykonali rozkaz. Jakmile je opustil a prošel skrze prahy, vyvrhl ho vítr na písčinu, od toho byla nazvána Perunovou písčinou a tak se i jmenuje do dnešního dne...“¹²

¹⁰ „...I nača knjažiti Volodimerъ въ Kijevě jedinъ, postavi kumiry na cholmu, vně dvora teremnago: Peruna drevjana, a glavu jeho srebrenu, a ousъ zlatъ, i Chъrsa Dažboga, i Striboga, i Simarъgla, i Mokošъ. I žrjachu imъ, naričjušte ja bogi, i privožachu syny svoja i dъšteri, žrjachu bėsomъ, i oskvernjachu zemlju terebami svoimi. I oskvernjsja krovъmi zemlja Ruska i cholmo-tъ. No preblagij Bogъ ne chotja smerti grěšnikomъ, na tomъ cholmě nъně cerkvi stoitъ, svjatago Vasilyja jestъ, jakože poslědi skažemъ...“; „Повесть временных лет“ (ПВЛ) – Лаврентьевская летопись, Полное собрание русских летописей, 1, Москва 2001, s. 79.

¹¹ „...Volodimerъ že posadi Dobrynu, uja svojego, v Novęgorodě. I prišedъ Dobryna Nougorodu postavi kumira nadъ rěkoju Volchovomъ, i žrjachu jemu ljudъe nougorodъstii aku bogu...“; ibidem.

¹² „...Jako pride [Vladimír z Chersonu do Kyjeva], povelě kumiry isprovrešti, ovi isěči, a drugija ognevi predati. Peruna že povelě privjazati konevi къ chvostu i vlešti s gory po Boričevu na Ručaj, 12 muži pristavi teti žezlъem. Se že ne jako drevu čjujuštju, no na poruganъe běsu, iže prelštaše simъ obrazomъ čelověky, da vъzmezde prіimety ot čelověky. ‚Velij jesi, gospodi, čjudna děla tvoja!‘ Včera čtimъ ot čelověky, a dnesъ porugajemъ. Vlekomu že jemu po Ručaju къ Dněpru, plakachusja jeho nevěrnii ljudъe, ješte bo ne bjachu prіjali svatago kreštenъa. I privlekše, vrinuša i въ Dněprъ. I pristavi Volodimerъ, rekъ: ‚Ašte kde pristanety, vy otrěvajete jeho ot berega, dondeže porogy proidety, to togda ochabitesja jeho.‘ Oni povelěnaja stvoriša. Jako pustiša i proide

Tento příběh se stal základem pro další, často mnohem pozdější líčení Perunova kultu na Rusi. Je pochopitelně otázka, do jaké míry je celé zpravodajství věrohodné, vždyť PVL vzniká na počátku 12. století, tedy více jak 100 let po Perunově pádu. Jak tedy autor může vědět, že Perunova modla měla zlatý vous a stříbrné vlasy, jací bohové byli uctíváni společně s ním, jak probíhalo stržení „kumiru“ a kudy skácenou modlu vlekli? Navíc autor si velmi často hraje s biblickými, tedy především starozákonními motivy, které hojně uplatňuje při vyprávění příběhu o Vladimírovi a jeho vládě¹³. Tak pro popis Perunovy modly mohl být inspirací Žalm 115 (verš 4):

*Jejich modly jsou stříbro a zlato,
dílo lidských rukou*

A pro líčení jeho kultu se přímo nabízí Žalm 106 (36-38)¹⁴:

*Sloužili jejich modlářským stvůrám
a ty se jim staly léčkou;
obětovali své syny a své dcery bésům.*

*Nevinnou krev prolévali, krev svých synů a dcer,
které obětovali modlářským stvůrám Kenaanu;
proléváním krve zhanobili zemi.*

Pravda však bude zřejmě na straně kronikáře. Ačkoliv je zřejmé, že biblické motivy tvoří významnou inspirativní výzbroj autora, jeho zprávy nejspíše nejsou pouhým výmyslem a literární fikcí. Nejde ani o paměť „dědů“. PVL je totiž poměrně složitá kompilace několika starších pramenů. Hlavními zdroji pro jeho pořadatele byly tři starší svody z 11. století – *Drevnějšij, Nikonskij* a *Načal'noj*. Ani tyto tři však zřejmě nepřestavují nejstarší vrstvu letopisu. Je sice pravidlem, že v raně středověké Evropě přichází k barbarským národům písemná agenda a literární tvorba společně s křesťanstvím, v případě Rusi existovaly zárodky písemnictví zřejmě ještě před Vladimírovým křtem. Svědčí o tom v PVL dochované smlouvy Byzance s Rusí z 10. století. První pokusy o literární tvorbu zřejmě souvisí s křtem kněžny Olgy a s vylíčením jejího života, za jejího syna Svjatoslava už zřejmě existovalo cosi jako protoarchiv či protokancelář, která uchovávala a pořádala první (sice nemnohé) dokumenty. Takže před Vladimírem už písemnictví na Rusi zapouštělo první kořínky. Líčení Vladimírovy

skvozě porogy, izverže i větrъ rěň, i ottolě proslu Perunja Rěň, jakože i do sego dne slovetь...“, ibidem, s. 116-117.

¹³ K tomu např. ПЕТРУХИН В. Я., „Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в.“, in: *Христианство в странах Восточной, Юговосточной и Центральной Европы на пороге второго тысячелетия*, Флоря Б. Н. (ed.), Москва 2002, s. 91-100.

¹⁴ Na oba Žalmy již upozornil URBAŃCZYK S., *Dawni Słowianie: Wiara i kult*, Wrocław 1991, s. 32. Autor totéž vyslovil v hesle „Perun“, viz *Słownik starożytności słowiańskich*, Labuda G., Stieber Z. (edd.), Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, s. 65; popis modly považuje za neautentický.

vlády je v PVL přerušeno rokem 996, tzn. že se jedná především o příběh Vladimírova křtu. Tento příběh byl zřejmě sestaven nedlouho po roce 996¹⁵ a autor (resp. redaktor) PVL ho posléze zapracoval do svého díla. Odtud jsou zřejmě základní informace o pohanském kultu Peruna, které v jakési podobě zaznamenal svědek, pro kterého bylo období křtu Rusi žhavou současností.

Výše zmíněné byzantsko-kyjevské smlouvy jsou dalším významným pramenem pro poznání Perunova kultu. Jsou z let 907 (s Olegem), 945 (s Igorem), a z roku 971 (se Svjatoslavem). Pouze poslední nevyvolává výraznější pochybnosti o své pravosti. Ale uveďme si všechny tři:

- **smlouva 971**

„...Stejně jako při druhé smlouvě, uzavřené za Svjatoslava, velikého knížete ruského, a za Svalda, psána za Theofila synkella Janu, zvanému Cimiskés, řeckému císaři, v Dorospolu, v měsíci červenci, 14. indiktu, roku 6479. Já, Svjatoslav, kníže ruský, jak jsem přísahal, stvrzuji v této smlouvě tuto přísahu: chci mít mír a svrchovanou lásku s každým velikým císařem řeckým, s Basilem i Konstantinem, s Bohu milými císaři a se všemi vašimi lidmi, (já) i všichni, kteří mi podléhají, Rusové, boljaři a jiní, až do konce věků; že nikdy nic neusmýslím proti vaší zemi, neseberu vojsko ani nepřivedu na vaši zem jiný národ, protože je pod řeckou vládou, ani na Chersonskou pevnost, neboť je to jejich město, ani na bulharskou zemi. A jestliže někdo pomyslí na vaši zem, já mu budu nepřitelem a budu s ním bojovat. Jak jsem přísahal císařům řeckým, a se mnou boljaři a celá Rus, tak zachováme pravou smlouvu. A jestliže něco z toho, co bylo řečeno výše, nedodržíme, já a ti, kteří mi podléhají, ať jsme prokleti naším bohem, v kterého věříme, Perunem a Volosem, skotím(?) bohem a ať zezlátneme jako zlato a ať jsme rozsekáni vlastní zbraní. Mějte to za pravdivé, čím jsme se vám nyní zavázali, napsali na tuto listinu a zapečetili svými pečetmi...“¹⁶

¹⁵ Толочко П. П., *Русские летописи и летописцы X – XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003, s. 10-30.

¹⁶ „...Ravno drugago svěštanĭja, byvšago při Svjatoslavě, velikěť knjazi rustěť, i při Svěnalĭdě, pisano při Fefelě sinkelě i k Ivanu, naricajemomu Cěťskiju, carju grečьskomu, vь Derestrě, měsaca iJulja, indikta vь 14, v lěto 6479. Azь Svjatoslavь, knjazь ruskij, jakože kljachьsja, i utverzaju na sveštanĭje semь rotu svoju: chočju iměti mĭrь i sveršenu ljubovь so vsjakimь velikimь caremь grečьskimь s Vasilьemь i Konstantinomь, i sь bogogochovenymi cari, i so vsěmi ljudьmi vašimi i iže suty podo mnoju Rusь boljare i pročii do konca věka. Jako nikoli že pomyslju na stranu vašju, ni sbiraju voj, ni jazyka inogo privedu na stranu vašju i jeliko jestь podь vlastьju grečьskuju, ni na vlastь korsunьskuju i jeliko jestь gorodovь ichь, ni na stranu bolgarьskuju. Da ašte inь kto pomysliti na stranu vašju, da i azь budu protivenь jemu i borjusja s nimь. Jakože kljachьsja ko caremь grečьskimь, i so mnoju boljare i Rusь vsja, da schranimь pravaja sьvěštanĭja. Ašte li ot těchь saměchь prežerečenychь ne sьchranimь, azь že i so mnoju i podo mnoju, da imějemь kljatvu ot boga, vь jeho že věrujemь vь Peruna i vь Volosa, skotĭja boga, i da budemь zoloti, jako zoloto, i svoimь oružьem da isěčeni budemь. Se že imějte vo istinu, jakože sotvorichomь nyně kvamь, i napisachomь na charaty sej i svoimi pečatymi zapečatachomь...“, ПВЛ, op. cit., s. 72-73.

Všimněme si, jakým způsobem se ruská strana dovolává a zaklíná svými bohy. Podobně tomu je ve starší smlouvě z roku 945, u které je zároveň vylíčeno, kterak probíhal rituál uzavírání smlouvy v Kyjevě – u Perunovy modly:

- **smlouva 945**

„...A jestliže někdo z ruské strany si usmyslí narušit takovou lásku, je-li pokřtěn, nechť přijme pomstu od všemocného Boha a odsouzení k věčné smrti, není-li pokřtěn ať nemá pomoci od Boha ani od Peruna, ať je nezaštití štíty jejich, ať jsou rozsekáni svými meči, střelami i jinými zbraněm a ať jsou otroky po celý budoucí čas.

...Nazítří pozval Igor posly, a když přišli na návrší, kde stála Perunova modla, položili svoje zbraně, štíty a zlato vykonali přísahu Igor i jeho lidé, kolik jich bylo pohanských Rusů. A křesťany přivedli k přísaze do kostela svatého Elijáše, který je nad potokem na konci Pasinčí besedy, neboť mnozí Varjagové i Chazaři byli křesťany...

...A nekřtění Rusové položí své štíty a své nahé meče, obruče a jiné zbraně, aby přísahali ve všem, co je napsáno na této listině, že to bude zachováno Igorem, všemi boljary a všemi lidmi ruské země v budoucí léta i navždy. A jestliže někdo z knížat nebo ruských lidí, ať křtěných nebo nekřtěných, přestoupí, co je psáno na této listině, bude hoden zemřít vlastní zbraní a ať je proklet Bohem i Perunem, že přestoupil tuto přísahu ...¹⁷

U smlouvy z roku 907 je otázka nakolik je věrohodná (a nakolik je vůbec věrohodná postava Olega¹⁸) a nakolik se jedná o kompilaci *topoi* z předchozích smluv.

- **smlouva 907**

„...Císař Lev pak uzavřel mír s Olegem a podvolil se dani. Uzavřeli mezi sebou přísahu a políbili sami kříž. A Olega a jeho muže přivedli k přísaze podle ruského zákona. A zaklínali se svými zbraněmi a svým bohem Perunem a Volosem, skotím bohem a stvrdili mír...¹⁹

¹⁷ „...I ježe pomysliti ot strany ruskya razrušiti taku ljubov, i jeliko ichъ kreštenъe prijali sutъ, da priimutъ mestъ ot boga vsederžitelja, osuženъe na pogibelъ vъ vesъ věkъ v buduštij, i jeliko ichъ jestъ ne chrešteno, da ne imut pomošti ot boga ni ot Peruna, da ne uštitjatsja štity svoimi, ida posěčeni budutъ meči svoimi, ot strělъ i ot inogo oružbja svojego, i da budut rabi vъ vesъ věkъ i buduštij...Zautra prizva Igorъ sly, i pride na cholmъ, kde stojaše Perunъ, i pokladuše oružbe svoje, i štity i zoloto i chodi Igorъ rotě i ljudi jeho, jeliko poganych Rusi, a chrestejanuju Rusъ vodiša rotě v cerkvi svjatago Ilbi, jaže jestъ nad Ručajemъ, konecъ Pasynčě besedy: se bo bě sbornaja cerkvi, mnozi bo běša Varjazi chrestejani i Kozarě...I nekreštenaja Rusъ polagajutъ štity svoja i meče svoje nagi, obručě i pročaa oružbja, da klenutsja o vsemъ, jaže sutъ napisana na charatbi sej, chrانيتi ot Igora i ot vsěchъ boljarъ i ot vsěchъ ljudij ot strany Ruskija v pročaja léta i voinu...Ašte li že kto ot knjazъ ili ot ljudij ruskich, li chrestejanъ, ili ne chrestejanъ, prestupitъ se, ježe jestъ pisano na charatbi sej, budetъ dostoinъ svoimъ oružbemъ umreti, i da budetъ kljatъ ot boga i ot Peruna, jako prestupi svoji kljatvu...“, ПВЛ, op. cit., s. 53.

¹⁸ Např. PUHVEL J., *Srovnávací mytologie*, přel. Pelíšek V., Praha 1997, nadhazuje možnost, že dějiny Rusi jsou v podání PVL vlastně „kronikou-eposem ve stylu Livia nebo Firdausiho *Knihy králů*“ (s. 273).

¹⁹ „...Carъ že Leonъ so Oleksandromъ mirъ sotvorista so Olgom, imšesja podanъ i rotě zachodivše meždej soboju, cělovavše sami krestъ, a Olga vodivše na rotu, i muži jeho po Ruskomu zakonu kljašasja oružbemъ svoim, i Perunom, bogomъ svoim, i Volosomъ, skotъemъ bogomъ, i utverdiša mirъ...“, ПВЛ, op. cit., s. 32.

Druhé významné ohnisko staroruského kronikářství – Novgorod – přináší v redakcích svých letopisů nové a zajímavé informace, především o pádu Perunovy modly v Novgorodě. První redakce (snad z období kolem roku 1167) jej líčí takto:

„...A přišel do Novgorodu arcibiskup Akim Chersónský, zničil obětiště, Peruna skácel a poručil ho vhodit do Volchova. A svázali ho provazy, táhli jej bahnem a bili ho pruty. A zakázal [Akim] ho komukoli přijmout. Šel Podblaninec ráno k řece, aby dovezl hrnce do města [na trh]; Perun připlul ke břehu a on ho odstrčil holí a řekl: ‚Ty, Perušice, už jsi dosyta jedl a pil a teď plav pryč.‘ A ohyzdnost plula ze světa...“²⁰

Jak je vidět, líčení je podobné pádu Peruna v Kyjevě, ovšem to ještě nemusí být důvod k pochybnostem o autentičnosti zprávy, jak uvidíme níže.

Zajímavé podrobnosti připojuje čtvrtá redakce (nejspíše z období kolem roku 1448):

„...a přišel do Novgorodu arcibiskup Jakim, zničil obětiště, skácel Peruna a přikázal ho vhodit do Volchova. Svázali ho provazy, vlekli jej bahnem, bili ho pruty a postrkovali. V tu chvíli vstoupil do Peruna běs a začal křičet: ‚Ó běda mně! Dostal jsem se do nemilosrdných rukou.‘ A vhodili ho do Volchova. Když plaval pod Velkým mostem, hodil svou palici na most (a pravil: ‚To máte na moji památku, novgorodské děti.‘). Pro tu se ještě dnes nerozumní biji pro potěšení běsům. A zakázal [Jakim] ho komukoli přijmout...“²¹

Zde je pochopitelně na místě pochybnost o věrohodnosti celého líčení, ovšem zpráva se zřejmě opírá o jakési místní podání.²² Není tedy nutné prověřovat, zda vše proběhlo tak, jak nám to autor předkládá (těžko budeme zkoumat, zda modla skutečně křičela, či nikoliv), spíše jsou podstatné atributy, které byly Perunovi připisovány a které mohly být docela dobře známy v rámci lidové tradice ještě v 15. století.

²⁰ „...I priide k Novgradu archiepiskopъ Akimъ Korsunjaninъ, i trebišta razruši i Peruna posěče i povelě vlešti vъ Volchovъ. I poverzъše uži, vlečachu jeho po kalu, bijušte žezlěemъ. I zapověda nikomuže nigděže ne přijati. I ide Pidъbljaninъ rano na rěku, chotja gorъnci vesti vъ gorodъ; sice Perunъ priply kъ bervi, i otrinu i šistomъ. ‚Ty‘, reče, ‚Perušice, dosyti jesi pilъ i jalъ, a nyně poplovi pročъ.‘ I ply sъ světa okošъnoje...“, *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов – Комиссионный список*, Полное собрание русских летописей, 3, Москва 2000, s. 159-160.

²¹ „...I priide k Novgorodu archiepiskopъ Jakimъ, i trebišta razori i Peruna posěče i povelě vlešti vъ Volchovъ. I povjazavše užu, vlečachutъ i pokalu, bojušti žezlijemъ i pichajušte. I v to vremja všelъ běaše běsъ vъ Peruna i nača kričati: ‚O gorě! ochъ mne! dostachsjâ nemilostivymъ simъ rukamъ.‘ I vrinuša jeho vъ Volchovъ. Onъ že poplove skvozě Velii mostъ, verže palicju svoju na mostъ (i reče: ‚Na semъ mja pominajutъ Novgorodskyja děti.‘). Jejuže nyně bezumnii ubivajuštesja utěchu tvorjaty běsomъ. I zapověda nikomuže nikdeže ne perejati jeho...“, cit. podle MANSIKKA V. J., *Die Religion der Ostslawen, I. – Quellen*, Helsinki 1922, s. 61.

²² Zvyklost založenou na této tradici zaznamenává pro 16. století Sigismund Herberstein: „...Na tom samém místě, kde Novgorodčané kdysi ctili a modlili s k Perunovi, založili klášter, který díky tomu získal jméno Perunský. Když se nechali pokřtít, odstranili modlu z toho místa, a když ho svrhli do řeky Volchvov, říká se, že řeka začala téci pozpátku. Blízko mostu pak prý bylo slyšet hlas ‚To mějte Novgorodčané na moji památku‘. A s těmi slovy přiletěla na most palice. Prý ještě dnes je v určité dny slyšet křik: ‚Perun‘. Když ho měšťané uslyší, rychle se seběhnou a biji jeden druhého palicemi tak, že nastane velká rvačka, kterou místní náčelník jen s velikým úsilím uklidní...“, HERBERSTEIN S., *Moskovski zapiski*, prevedel in z opombami opremil Ludovik Modest Golia, Ljubljana 1951, s. 92.

Velmi podobně líčí tuto událost i *Moskevský letopisný svod* z 15. století:

„...V roce 6499 (991). Poslal Vladimír k cařihradskému patriarchovi Fotiovi a vzal od něho prvního metropolitu Leona pro Kyjev a pro Novgorod arcibiskupa Akima Chersonského; i do dalších měst poslal biskupy, kněží a jáhny, kteří pokřtili celou ruskou zemi a byla všude radost. A když přišel do Novgorodu arcibiskup Akim, zničil obětiště, skácel Peruna a přikázal ho vhodit do Volchova. Svázali ho provazy, vlekli ho bahnem, bili ho pruty a postrkovali. V tu chvíli vešel do Peruna běs a zakřičel v něm: ‚O běda mně, dostal jsem se do nemilosrdných rukou.‘ A vhodili ho do Volchova. Když plaval pod Velkým mostem, vyhodil svoji palici řka: ‚Lidé Novgorodští, s tím se těšte a na mě vzpomínajíc bijte se.‘ Na tom mostě se nerozumní lidé bijí pro potěšení běsům. A zakázal [Akim] ho komukoli přijmout. Šel Podblaninec ráno k řece, aby dovezl hrnce do města [na trh]; Perun připlul ke břehu a on ho odstrčil holí a řekl: ‚Ty, Perušice, už jsi dosyta jedl a pil v Novgorodu, a teď plav pryč.‘ A ohyzdnost plula v prokletou propast...“²³

Je to takřka identická pasáž. Konečně přicházejí nejmladší kronikářské zprávy, již raně novověké. Z nich nejvýznamnější je západoruský *Hustýnský letopis* ze 17. století ve dvou variantách. Jeho popis koresponduje s polskými kronikami a s humanistickou interpretací pohanství, která hledá analogie v klasickém antickém náboženství a jeho bozích:

O ruských modlách

„...Za prvé Perkonos, to jest Perun, to byl jejich nejvyšší bůh, byl vytvořen v lidské podobě, v rukou držel vzácný drahokam jako oheň; jemu obětovali jako bohu a pálili nehasnoucí oheň z dubového dřeva – jestliže z nepozornosti sloužícího kněze oheň uhasl, byl takový kněz bez otálení a milosti zabit. Druhý byl Volos, bůh skotu, který byl u nich ve veliké úctě. Třetí Pozvizd, kterého Poláci nazývají Pochvist; o něm věřili, že je to bůh povětří a jini ho nazývají vichrem a tomuto Pozvizdu nebo vichru se klaněli a obětovali jako bohu. Čtvrtým byl Lado (což je Pluto), pekelný bůh; o něm věřili, že je bohem ženitby, veselí, potěšení a veškerého dobrodiní, podobně jako Helénové o Bakchovi; jemu obětovali, když se chtěli ženit,

²³ „...V leto 6499 (991). Poslav Volodimer i vzja u Fotija patriarcha u Caregorodskogo I-go mitropolita Kyjevu Leona, a Novugorodu archijepiskopa Akima Korsunjanina, a po inemъ gradom episkopy i popy, diakony, iže krestiša vsju zemlju Ruskuju, i bystь radost vsjudu. I priide k Novugorodu archijepiskopъ Akimъ i trebišta razori i Peruna poseče i povelě vlešti v Volchovъ, i poverzaše uži vlečachu i po kalu, bьjušte želězijemъ i pichajušte. I v to vremja všelъ bjaše v peruna besъ, vorja v nemъ: ‚o gore, ochъ mne, dostacha nemilostivymъ sim rukam.‘ I vrinuša jeho v Volchovъ. On že plovja skvozě velikii mostъ verže svoju palicu, glagolja: ‚ljudie Novgorodskii i sim tešašte pominaite meně, bьjušte.‘ Na nemъ že bezumni ubivajušte žъ utechu tvorja besom. Zapoveduša že nikomu že nigde perejati jeho. Ide Pидьbljanimъ rano na reku, choťja gornicy vesti v gorod. On že Perunъ priply k beregovi, i otrinu šestom: ‚ty, reče, perušice, dosyti jesi jalъ i pil v Novegorode, i nuneča roplovi pročъ.‘ Plynъ v bezdnu okajanuju...“, *Московский летописный свод, Полное собрание русских летописей*, 25, С. М. Подгоренская (red.), Москва – Ленинград 1949.

aby manželství bylo dobré a láskyplné. Tohoto Lada běsa ještě dosud v některých krajích velebí na křtu a na svatbách, zpívají jakési písně, a přitom tleskají rukama o ruce nebo o stůl, slovy ‚Lado, Lado‘ proplétají své písně a tak ho připomínají. Pátým byl Kupalo, o kterém se domnívám, že byl bohem obilí, jako byl(a) u Helénů Ceres; tomu nerozumní obětuji za obilí v době, kdy mají nastat žně. Památku tohoto Kupala ještě v některých krajích nerozumní připomínají, nejprve 23. června, v předvečer Narození Jana Křtitele a také do žní i dále a to takovýmto způsobem: navečer se scházejí prostí lidé obého pohlaví, pletou si věnce z listí nebo trávy, zdobí se květinami, zapalují ohně, jinde postaví zelenou větev, vezmou se za ruce a krouží kolem toho ohně, zpívají svoje písně a připomínají Kupala; potom přes ten oheň přeskakují a sami sebe obětuji tomu běsu. Šestým byl Koljada, jehož ohyzdňý svátek byl 24. prosince. Jeho ďábelskou památku ještě i nyní připomínají, ačkoliv slaví i Narození Kristovo a modly strhli. Tomuto běsu na památku se schází prostý lid v předvečer Narození Kristova a zpívají písně, ve kterých sice připomínají Narození Kristovo, ale ještě více velebí běsa Koledu. Ale nestačili nerozumným lidem tito bohové: nedůvěřovali jim, nemohli v ně vložit vši svoji naději a nebylo na koho spoléhat. Ale měli ještě více bohů, to jest Chorse, Dažboga, Striboga, Semargla, Mokoš(e), jiní obětovali jezerům a hájům. Nějakému bohu obětovali lidi utopením, což dosud v některých krajích nerozumní činí: v den přesvatého Kristova Vzkříšení scházejí se mladí a hrají si – vhazují člověka do vody a stává se, že z působení těch bohů, spíše běsů, vhození do vody se roztříští o strom nebo o kámen a umírají nebo se utopí. V některých krajích nevhazují do vody, ale jenom polévají, ale stejně i tak tomu běsu obětuji...“

O Vladimírových modlách:

„...Nejprve vztyčil [Vladimír] nejvyšší modlu Peruna, boha hromu a blesku a dešťových oblaků na vysokém návrší nad potokem Burič. [Perun] Měl podobu člověka, jeho tělo bylo umně vyřezáno ze dřeva a hlavu měl slitou ze stříbra, uši měl zlaté, nohy železné. V rukou držel kámen v podobě blesku, který byl ozdoben rubíny a smaragdem, a před ním hořel věčný oheň. Jestli ten oheň z nepozornosti kněze uhasl, potom tohoto žrece jako božích nepřítelů potrestali smrtí. Druhý byl Volos, bůh skotu, třetí Pozvizd, kterého jiní nazývají Pochvist a někteří vichrem a považují ho za boha povětří, horka a nepohody. Čtvrtý idol byl Lado. Jeho považovali za boha veselí a veškerého dobrodiní a obětovali ho, když se připravovali ke svatbě. Domnívali se, že Lado pomáhá zachovat dobré, veselé a láskyplné soužití. Takový klam od nejstarších modloslužebníků pochází, kteří slavili jakési bohy Lelja a Polelja uctívající jejich mrzké jméno a dosud v některých krajích na společných slavnostech je velebí zpěvem „leljum, poleljum“. Také matku Lelja a Polelja zpěvem „lado, lado, lado“

oslavují a starou d'ábelskou lest té modly na svatebních veselích slavi, o stůl bouchají a zpívají. Od toho veškeré bludy přicházejí k pravoslavnému křesťanu, pokud se nedrží boží kázně. Pátý idol byl Kupala, kterého považovali za boha plodů zemských a oklamání běsovskou lstí mu přinášeli dikuvzdání a oběti na začátku žní. Tomuto bohu Kupalovi, či přesněji běsu, dosud se udržuje památka v ruských krajích, obzvláště v předvečer Narození Jana Křtitele: večer se scházejí mládenci a dívky, pletou si věnce z trávy, vloží si je na hlavy a jdou na místo her. Zapálí oheň, vezmou se za ruce a nečistě chodí a skáčí, zpívají písně, ohavného Kupala často předvádějí. A skáčí přes oheň, sami sebe tomu běsu Kupalovi obětují. Po tomto svátku svatého Jana Křtitele ještě ve svátek svatých nejvyšších apoštolů Petra a Pavla mnoho jiných d'ábelských věcí na těch poskvrněných shromaždištích činí, o kterých je lépe nepsat. Dábel je chytá do sítě, kuličky uzavírá a bez spásy na zemi zabíjí – a zle je bez pokání vypouštět duši. Proto je nutné, aby každý křesťan nezbloudil do sítě d'áblovy, neupadl do ní a neuvázla v ní jeho spása. A oblévání probíhá na veliký den Kristův. Někteří podle starého nepořádku obětují pramenům a jezerům kvůli zmnožení pozemských plodů a někdy i topí lidi ve vodě. V některých ruských krajích dosud takového starého neřádstva činí. Jindy se na přesvatý den Kristova Vzkříšení scházejí lidé oběho pohlaví, mladí i staří, a podle jakéhosi obyčeje házejí jednoho do vody a stane se, že z běsovského navedení vhození do vody se roztrhne o strom nebo o kámen nebo se utopí a zle přitom vypustí svoji duši. Jiní sice nevhazují, ale polévají se vodou a obnovují tak dříve zakázanou oběť tomu běsu, což nyní nečiní jako oběť modlám, ale jako zvyk úcty, lépe by bylo, kdyby takový zvyk nebyl. Šestý idol byl Koljada, bůh svátků, kterému byl zasvěcen veliký svátek, slavený v prosinci v kolední den. Ruský lid sice přijal svatý křest a odvrhl modly, ale památku tohoto Koljady dosud nepřestal připomínat. Od samého počátku vánoc po ty dny se scházejí na mrzkých hrách, zpívají písně, v nich sice připomínají narození Kristovo, ale nedovoleně podle d'ábelského oklamání k tomu připomínají Koljadu. Navíc na těch svých protizákonných schůzkách jakéhosi satanského tura a další mrzké vymyšlené příšery připomínají a jiní si své tváře a všechnu lidskou krásu podle obrazu Božího stvořenou zakrývají jakýmsi maskami nebo škraboškami na způsob d'ábelské podoby, straší tak lidi a svého tvůrce a stvořitele urážejí, jako by ho nectili a kazili stvoření jeho ruky. To vše by měl křesťan opustit a svou Bohem stvořenou podobou ctít Hospodina. Ještě jiné Bohu nelibé věci bývají vymyšleny, ale o nich se nehodí psát, snad kromě těch běsovských model. Mnozí ještě měli jiné modly: Utljada nebo Uslada, Korse nebo Chorse, Dašuba či Dažboga, Striba nebo Striboga, Simarglja nebo Semurgla a Makoši nebo Mokoši, a jim nevzdělaní lidé přinášeli oběti a vzdávali díky jako bohu. Taková byla mrzkost v celém Vladimírově státě a podle jeho nařízení byla provozována. A poslal veliký kníže ruský do

svého města Novgorodu svého příbuzného jménem Dobryňa. A ten, když přišel do Velikého Novgorodu, činil tam stejně, jako viděl v Kyjevě činit Vladimíra a napodoboval ho: postavil idoly, nazval je bohy a přikázal lidem, aby se jim klaněli a přinášeli oběti...²⁴

²⁴ O idolach ruskich

„...Vo pervyichъ Perkonosъ, si jestъ Perunъ, bjaše u nichъ starějšij bogъ, sozdanъ na podobije čelověče, jemu že vъ rukachъ bjaše kamenъ mnogocěnnij aki ognъ, jemu že jako Bogu žertvu prinošachu i ognъ neugasajuščij zъ dubogo drevija neprastanno palachu; ašte li by slučilosja za neraděnjem služaščago iereja kogda semu ognju ugasnuti, takovago iereja bez vsjakogo izvěta i milosti ubivachu. Vtoryj Volosъ, bogъ skotij, bjaše u nichъ vo velikoj česti. Tretij Pozvizdъ, ljachi jeho naricachu Pochvistъ; sego věrili byti boga aeru, si jestъ vozduchu, a inyi jeho vichromъ naricachu, i semu Pozvizdu, ili vichru, jako Bogu klanjajuščesja moljachusja. Četvertyj Lado (si jest Pluton), bogъ pekelnij; sego věrili byti bogomъ ženitvy, veselija, utěšenija i vsjakogo blagopolučija, jakože Elliny Bachusa; semu žertvy prinošachu choťjaščii ženitisja, daby jeho pomoščiju brakъ dobrjy i ljubovnyj bylъ. Segu Ladona, běsa, po někakichъ stranachъ, i donyně na krestinachъ i na bráčechъ veličajutъ, pojušče svoja někija pěsnii, i rukami o ruki ili o stolъ pleščušče, Lado, Lado, prepletajušče pěsni svoja mnogaždy pominajutъ. Pjatyj Kupalo, jakože mnju, bjaše bogъ obilija, jakože u Ellinъ Ceresъ, jemu že bezumny za obilije blagodarenije prinošachu vъ to vremja, jegda imjaše nastati žatva. Semu Kupalu, běsu, ješče i donyně po někoičichъ stranachъ bezumny pamjat soveršajutъ, načeňše ijunja 23 dnja, v navečerieje Roždestva Ioanna Predteči, daže do žatvy i dalěj, sicevymъ obrazomъ: sъ večera sobirajutsja prostaja čadъ, obojogo polu, i sopleťajutъ sebě věncy izъ jadomogo zelija, ili korenija, i prepojasavšesja bylijemъ vozněťajutъ ognъ, indě že postavljajutъ zeleniju větvъ, i jemšesja za rucě okolo obraščajutsja okrestъ onogo ognja, pojušče svoja pěsni, přečetajušče Kupalomъ; potim prežъ onyj ognъ preskakujutъ, onomu běsu žertvu sebe prinosjašče. Šestjy Koljada, ježu že praznikъ preskvernij bjaše dekanvrija 24. Segu radi i nyně, ašče i blagodatъ Roždestvomъ Christovymъ osija našъ i idoly pogiboša, no jedinače dijavolъ ješče i dosele vo bezumnychъ pamjatъ svoju umerža: semu běsu vъ pamjatъ prostaja čadъ schodjatsja vъ navečerieje Roždestva Christova, a pojutъ pěsni někija, vъ nichъ že ašče po Roždestvě Christovomъ pominajutъ, no bolije Koljadu běsa veličajutъ. I negodě bystъ bezumnymъ ljudemъ sichъ bogovъ: ne dověrjachu bo imъ, niže smějachu položiti na nichъ soveršennuju nadeždu, i vъ lěpotu ne bystъ bo na kogo upovati; no imějachu ješče i bolěje bogovъ, si jestъ, Chorsa, Dažboga, Striboga, Semargla, Mokoša, inyi že kladjazemъ, jezeromъ, roščeniJamъ žertvy prinošachu. Otъ sichъ jedinomu někojemu bogu na žertvu ljudej topjachu, jemu že i donyně po někoičichъ stranachъ bezumny pamjat tvorjatъ: vъ denъ presvětlogo Voskresenija Christova, sobravšesja junii i igrajušče, vmetajutъ čelověka vъ vodu, i byvajetъ izobda dějstvovъ tychъ bogovъ, si jestъ běsovъ, jako vmetajemyi vo vodu, ili o drevo, ili o kamen, vъ vodě razbivajutsja i umirajutъ, ili utopajutъ; po inychъ že stranachъ ne vkidajutъ vъ vodu, no tokmo vodoju oblivajutъ, no jedinače tomu že běsu žertvu sotvorjajutъ...“

O idolech vladimirovych

„...Vъ pervychъ postavi načalnějšago kumira. imenemъ peruna boga gromu molniju i oblakov dožděvnychъ na prigorku vysokom nad buričevym potokom po podobiju čelověku. tulov jeho bě ot dreva chitrostně izsečen glavu imuščъ slijanu ot srebra uši zlaty nozě želězny. vъ rukachъ že deržaše kamen po podobiju peruna palajušča. rubinami. i karъbukulem ukrašen a pred nim ognъ vsegda gorjaše. ašče by po neraděnjju žrečeskom ključisja ognju ugasnuti. togo radi žerca aki vruga boga svojego smrtiju kaznjachu. vtoryj idol byl volosъ. bogъ skotov, tretii podvizdъ. inii že prozvaša jeho pochvistъ. něcyi vichrom, ispovědajušče naricajušče boga byti vozducha. vedra i bezgodija. četvetyi idol lado. sego imjachu boga veselija i vsjakago blagopolučija. žertvy jemu prinošachu. gotovjaščisja ko braku. pomoščiju lada mnjašči sebě dobro veselije i ljubezno žitije sťazati. Sija že prelestъ ot drevnějšich idoloslužitelej proizyde. Iže někich bogov lelja i polelja počitachu ichže bogomerzkoje imja. i donyně po někim stranam na sonmiščach igrališčnych. pėnijem leljum poleljum. voglašajut. takožde i mtrъ lelevu i polelevu. lado pojušče lado lado, i togo idola vetchuju prelest dijavolju na bračnych veseljach rukami pleščušče. i o stol bijušče vospěvajut. i ot sego pravoslavnomu chrstijaninu vsjačeski bljustisja podobajet, da ne vozbuždenije kazni božija byvajetъ. Pjatyj idol Kupalo, jeho že boga plodovъ zemnych byti mnjachu. i jemu prelestiju běsovskoju omračennyi blagodarenija i žertvy prinošachu. v načale žniv. togož kupala boga, ili istinněje běsa. i doselě pamjat deržitsja po stranam Rossijskim, naipače v navečerii, roždestva svjatago ioanna krstitelja, sobravšesja v večer. junoš. mužeska polu devičeska že i ženskago. sopleťajut sebě vency ot zelija někojego i vozlagjut na glavy svoja i onoja sujutsja imi ješčež na igralašči. kladutъ i ognъ i okrestъ jeho jemšesja za rucě nečestivo chodjat i skačjut. i pěsni pojutъ, skvernago kupala. často potvorjajušče. i črez ognъ preskačjušče. samych sebe tomu že běsu Kupalu v žertvu prinosjat; i inych dějstvъ dijavolskich mnogo na skverných soboriščach tvorjat. ich že i pisati nelěpo jestъ. po sem prazdniku. svjatago ioanna krstitelja. ješče o praznice svjatych verchovnych apostolъ petra i pavla. Jeju sět dijavol zapinajet črez kolyski na nich že kolysuščimsja priklučajutsja. vnezapu spasti na zemlju. ubivatisja. i zľe bez pokajanja dušu svoju ispuščati. sego radi i kol kokъ jako sėti dijavoli bljustisja vsjakomu. čeloveku christianskomu da ne vpadetsja v nju i ne uvjaznet

Tato dlouhá líčení jsou zajímavá jednak tím, že Perun je ztotožněn s baltským Perkunem, jednak tím, že kronikář naprosto nerespektuje starší prameny a doplňuje si jména bohů ve Vladimírově panteonu naprosto svévolně. Mytologické postavy jsou vybírány nikoliv s ohledem na historickou pravdu, ale jsou poplatné současným reáliím a vycházejí z (často pokroucené) lidové démonologie a obyčejů, které v 17. století měly své místo v archaickém myšlení venkovského obyvatelstva. Jména starých bohů, zachovaná v pramenech, pak autor připojí jako určitou vsuvku, aby řeč nestála.

Jaksi na pomezí ryze duchovní a kronikářské tvorby stojí *Životy svatého Vladimíra*, které líčí obrácení a křest kyjevského kagana. Existuje několik variant, z nichž některé jsou skutečně velmi staré, ještě z 11. století. Uvedeme si zde soubor všech dochovaných památek s úryvky, ve kterých zmiňují Peruna:

Žitje Vladimira

- **obyčnoje**

„...Jakmile přišel do Kyjeva, přikázal skácet modly, jedny nařídil rozsekat, druhé spálit. Modlu Volosa, kterého nazývali skotím bohem, přikázal svrhnout do řeky Počajny, modlu Peruna nařídil přivázat ke koňskému ohonu a vléci z návrší po Boričevu potokem; sluhům přikázal, aby ho bili na ponížení běsu, který tou podobou oklamal lidi...Plakali pro něho nevědomí lidé, protože ještě nepřijali křest. Přivlekli Perunův idol a vhodili ho do Dněpru...a když proplul prahy, vítr ho vyvrhl na břeh, kde byla hora, která se od té doby nazývá

nužda jestь. o oblijaniju v nju de na velikii denъ christov. Něcyi ot drevnich bezzakonij. istočnikom. i jezerom umnoženija radi plodov zemnych. žertvy prinošachu a vremenem i ljudei v vodě topjachu. po někich stranach rozsiskich sice i doselě drevnjago toho bezčiniija obnovljajetsja pamjaty. Jegda že vremja presvētlogo dne voskrsnija christova. sobravšesja. obojeg polu. junoš. ili i staryja. drug druga po pododobiju někojago utešenija v vodu vskidajut i slučajetsja navaždenijem běsovskim vъverženomu v vodu o kamenъ ili o drevo razbitisja ili utopitisja i zlě ispuščati dušu svoju. Iiny ašče nedvizajut v vodu to oblijutsja vodoju tomuž běsu žertvu drevnich zabobonov obnovljajušče a nyně vo obyčaji utěšenna a ne žertvy idolskija tvorjat; obyčaj lučše by i tomu ne byti. Šestij idol koljada, bogъ prazničnyi, jemu že praznik velii, mėsaca dekabrja v koljadnyj den sostavjachu, obače ašče ljudije Rosiistii i svjatym kreščenijem prosvětišasja i idoly iskoreniša, no něcy pamjati toho běsa koljady do sele. ne prestajut vospominati. načelše ot samago rožděstva christova po styja dni sobirajuščasja na bogomerzskija igrališča, pěsni pojut, i v nich ašče i o rožděstvě christově votpominaju, no zdě že bezzakonno i koljadu vetchuju prelest diavolskiju mnogo potvorjajušče prisovokupljajut. k semu na tych že svoich zakonoprotivnyh soboriščach i někojago tura satanu. i protčija bogomerzskija skaredy izmyšljajušče vospominajut i iny lica svoja i vsju krasotu čelovečeskiju po obrazu i po podobiju božiju sotvorennuju někimi ljarvami, ili strašilami na dijavolskii obraz pristrajenyi zakryvajut, strašašče ili utešajušče ljudej, tvorca že i zižditelja svojego ukorjajušče, paki by ne dovolstvjujušče. ili merzjaščasja tvorenijem ruku jego. čto vsjačeski podobalo by chistianskomu čeloveku ostaviti, a sim obrazom imže jego sotvori gospoď dovolstvovati. i protčaja bogoprotivnyja merzosti izmyšljamy byvajutъ. ich že i pisaniju predati ne podobajet razve tēchъ besovskich kumir. ješče i inija idoly mnozi bjachu po imeni, outъljad ili osljad. korša ili chorsъ, dašuba ili dažbogъ. sriba ili sribog simarglja ili semurglъ. i makoš ili mokošъ, im že běsom pomračennii ljudije aki bogu žertvy i chvalenija vzdavachu. sija že merzostъ vo vsem gosudarstve vladimirove. po pověleniju jego saděvašesja. posla že velikij knjazъ rost (rossijskij) vladimir na svoje město Novgorod plemjannika svojego imenemъ dobrynju. i toi dostigši velika novagoroda, jako v kijeve vide vladimira. tvorjašča tako podražaja jemu, sodělovaše tamo. idoly stavljaše, bogami ich naricaaja. i ljudem klanjatisja i treby imъ prinositi nuždeju povelevaše...“, cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 295-301.

*Perunovou horou...a přikázal stavět chrámy...na tom místě, kde stávaly modly, a na návrší, kde stál Perunův idol, postavil chrám svatého Basila...*²⁵

- **proložnoje**

*„...a přišel do Kyjeva a strhl všechny modly: Peruna, Churse, Dažboga a Mokoše a další idoly...“*²⁶

- **drevněje**

*„...Blažený kníže Vladimír pokřtil celou ruskou zemi, rozbořil a zničil pohanské chrámy a obětiště a strhl modly...“*²⁷ (obsaženo v *Pamjatъ i pochvala knjazu Volodimeru*)

Pamjatъ i pochvala knjazu Volodimeru

*„...Pokřtil celou ruskou zemi od jednoho konce k druhému, skácel a zničil modly Peruna, Chorse a mnohých jiných pohanských bohů, či spíše běsů, a odvrhl všechnen bezbožný klam a vybudoval kamenný chrám zasvěcený přesvaté Matce Boží...“*²⁸

Slovo o tomъ kako krestisja Vladimírъ

*„...a vstal Vladimír a pravil: ‚Jestli někde Apolón přistane, odstrkujte ho od břehu...‘“*²⁹

Poslední ukázka je zajímavá přejmenováním Peruna. Autor projevil znalost antických reálií a modlu nazval Apolónem. Můžeme se dohadovat, zda náhodně, nebo zda ho k tomu vedly nějaké analogie v typologii a funkci obou bohů tak, jak poznal jejich kult. Navíc lze nadhodit otázku, zda i v jiných dílech, především latinských a humanistických, která informovala o slovanském pohanství, se za jmény antických bohů neskrývají konkrétní mytologické postavy, které těm antickým typově odpovídaly.

Konečně třetí skupinu informačních zdrojů by bylo možné nazvat žánrovými „odpadky“. Není tím řečeno nic o kvalitě těchto děl, pouze se jedná o různorodé písemné památky.

²⁵ „...Jako priide vъ Kijev, idoly povelě isprovrešty, ovy povelě izseči, a drugaja izžešty, a Volosa idola, jegože imenovachu skotija boga, povelě v Počainu rěku vъvrešty, Peruna že idola povelě privjazati kъ koněvu chvostu i vlěšty s gory po Boričevu na Ručei, i slugy svoja drěvu čjušjuštu, no na poruganije běsu, iže prelštaše simъ obrazom čelověky...Plakachusja o nem nevěnnii ljudije, ješte bo ne bjachu priali kreštenia. Privlekšy kumira Peruna, i vъvergoša jego vъ Dněprъ vъ rěku ... i proply skvozě porogy, izverže větrъ na bregъ i sta tu gora i prosly ottolě Perunja gora...i povelě rubiti cerkvi ... po tomъ městomъ, iděže kumiry stojali, i postavi cerkovъ na cholmě svjatago Vasilija, iděže stojal kumirъ Perunъ...“; cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 56.

²⁶ „...i prišedъ vъ Kyjevъ, izbi vsja idoly, Peruna, Chursa, Dažъboga i Mokošъ i pročaja kumiry...“; ibidem, s. 55.

²⁷ „...Blaženyi knjazu Vladimerъ...vsju Ruskuju zemlju kresti otъ konca, i chramy idolъskyja i trebišta vsjudu raskopa i posěče i idoly sъkruši...“; ibidem, s. 57.

²⁸ „...Kresti že vsju zemlju Ruskuju ot konca i do konca, i roganъskyja bogy pače že i běsy, Peruna i Chъrosa i iny mnogy popra i skruši idoly i otverže vsju bezbožnuju lestъ i cerkovъ sozda kamennu vo imja presvjatya Bogorodica...“; ibidem.

²⁹ „...i predsta Vladimerъ i reče takъ: ‚ašte gdě predstanetъ Apolonъ, i vy jego otrevaite ot beregu...‘“; ibidem, s. 54.

Z 12. století pochází přepracovaný byzantský apokryf, jakýsi východokřesťanský Dante, *Choždenije Bogorodicy po mukam*, který líčí sestup Matky Boží do míst utrpení zavřzených. Ruský autor, překladatel a redaktor v jedné osobě zde vyslovuje podobnou „religionistickou“ teorii jaká je naznačena ve *Slově i otkrovenii svjatyh apostoľ*, tedy že staří bohové byli původně lidmi a omylem byli zbožštěni:

„...ale zapoměli na Boha a věřili tomu, co jako tvory stvořil k práci – to vše oni nazvali bohy: slunce i měsíc, zemi i vodu, zvířata i hady a nakonec i dřívější lidská jména - Trojana, Chorse, Velese, Peruna – převrátili v bohy a uvěřivše zlým běsům jsou zachvázeni zlou tmou dosud...“³⁰

Jiným pramenem je slovanský překlad jednoho z nejrozšířenějších děl středověké Evropy – *Alexandreidy*. Bulharský překlad byl podroben ruské redakci, v které se objevuje tato pasáž:

„...Raduj se učiteli bráhmanů, syn boží, velikého Peruna, císař Alexandr, který je pánem všech lidí, tě k sobě zve...“

Je to věta vztahující se již k Alexandrovu tažení a pobytu v Indii, ve které je Alexandr nazván synem Diovým; v originálu: „...ύιος θεου Διου...“ (lat. *filius dei Iovis*)³¹. Ruský redaktor nahradil jméno Diovo jménem Perunovým. To vypovídá o tom, že mezi oběma bohy cítil takovou podobnost, že si mohl dovolit zaměnit jednoho za druhého. Navíc je zřejmé, že se redaktor k tomuto kroku uchýlil, aby učinil originální text srozumitelnějším pro domácí prostředí. Tato drobnost tak může mnohé vypovídat o postavení Peruna v rámci přinejmenším východoslovanského pohanství.

Dále máme k dispozici dialogickou sbírku *Beseda trech svjatiťelj – Slovo sv. Grigorija Bogoslava, Vasilija Kesarijskogo, Ioanna Zlatousta*, ve které je zajímavá pasáž:

„...Jan pravil: ‚Z čeho byl stvořen hrom?‘

Basil pravil: ‚Jsou dva hromoví andělé – helénský stařec Perun a Chors židovský, to jsou dva andělé blesku...‘“³²

Je to zajímavý příklad jakéhosi věroučného kompromisu, Perun spolu s Chorsem jsou bytosti skutečně existující, ovšem nejsou to bohové (neboť Bůh je jen jeden), ale andělé

³⁰ „...нъ зabyša Boga i věrovaša, juže ny bě tvar Bogъ na rabotou stvorilъ, to oni vse bogy prozvaša, solnce i měsacъ, zemlju i vodou, zvěri i gady, tosetъněe i čelověčьska imena ta outrija Trojana, Chъrsa, Velesa, Perouna na bogy obratiša, běsomъ zlyimъ věrovaša, do i doselě mракътъ zlyimъ održimi soutъ...“, ibidem, s. 287.

³¹ „...Radujšja, učitelju Vъrchachmanovъ, synъ božii, Poruna velika, carъ Aleksandrъ, ježe jestъ vsěmъ čelověkotъ vладыka, zovetъ tja...“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 304.

³² „...Ivan reče: ‚otъ čego gromъ sotvoreнь bystъ?‘ Vasilij reče: ‚dva angela gromnaja jestъ, ellenskij starecъ Perunъ i Chorsъ židovinъ, dva jesta angela molniina...‘“, cit. podle ВАСИЛЬЕВ, Язычество восточных славян, op. cit., s. 16.

s vlastní kvalifikací. Oba se specializují na problematiku hromu a blesku. Za tímto textem je jednak cítit výčitka, že hloupí lidé anděly povýšili na bohy, jednak určitý despekt k oběma andělům-bohům, protože jeden nese přízvisko *helénský* a druhý *židovský*, což v tehdejší době znamenalo jistou společenskou degradaci. Cožpak by slušný křesťan chtěl mít co do činění s pohanskými Helény nebo dokonce s židy? Ostatně spojení Peruna s helénským světem není ničím neobvyklým, jak jsme mohli zaznamenat v jiných pramenech výše. Souviselo to snad s případnou podobností Dia a Peruna?

Podobně dialogickou formu jako *Beseda* má krátký úryvek ze sborníku z 15. století:

Otázka: „*koliko jestь nebesь?*“

Odpověď: „*Perunь jestь mnogь.*“³³

Zde je Perun přímo ztotožňován se samotným nebem. Nakolik je to oprávněné uvidíme níže.

Nakonec je tu ukázka ze *Skazanija o Mamajevom poboišče*:

„...*když car Mamáj spatřil svoji záhubu, začal vzývat své bohy Peruna, Salavata, Raklia, Gurse a svého velkého pomocníka Mohameda...*“³⁴

Památka líčí porážku vládce hordy Mamáje na Kulikově poli v roce 1380. Výčet pohanských bohů je tu pouze formální, jejich jména až na Peruna jsou značně zkomolena. Příznačné je, že Tatarovi je přiřknuto ctění staroruských bohů a že ve výčtu za nimi okamžitě následuje prorok Mohamed. Kód tehdejší kultury považoval pohanská božstva i zakladatele monoteistického náboženství za jednu pakáž, která nemá co dělat v uspořádaném světě pravé křesťanské kultury a jediné pravé víry, a tak jsou všichni vyjmenovaní na straně chaosu a zla a v tom jsou si rovni a jaksi i spřízněni.³⁵ Nicméně pro poznání slovanského pohanství nemá tento úryvek velké ceny.

1. 2 Prameny polské

Zvláštní kapitolou jsou prameny polského původu. Polské prostředí se pohanstvím Slovanů začalo zaobírat poměrně pozdě, až na samém sklonku středověku a na prahu novověku. Autoři byli většinou klasicky vzdělanými humanisty, kteří již neviděli v pohanství výraznější problém, jejich kritika směřovala spíše proti uchovaným lidovým obyčejům. Staré náboženství jejich předků však pro ně mělo zvláštní kouzlo a při psaní o dějinách své vlasti a

³³ Cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 305.

³⁴ „...*carь Mamaj viděv svoju pogybelь, nača pryzivati bogy svoja Peruna i Salavata i Raklia i Gursa i velikogo svojego posobnika Machmeta...*“, cit. podle ВАСИЛЬЕВ, *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 16.

³⁵ ЛОТМАН Ю., УСПЕНСКИЙ Б. А., „О семиотическом механизме культуры“, (1971), in: Лотман Ю. М., *Семiosфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки*, Санкт-Петербург 2001, s. 485-503.

národa, které byly v jejich očích velkolepé, se snažili tuto velkolepost zdůraznit přirovnáním k náboženství helénskému a antickému. Tak se v textech objevují do té doby neznámá jména bohů a k nim jsou přiřazovány jejich antické analogie. Autoři jdou někdy tak daleko, že původní pohanství chápou jako lokální zkomolení klasické mytologie a jeho původ hledají ve Středomoří. Zároveň chudost pramenů pro výklad polské mytologie je zákonitě vedl k dezinterpretacím lidové démonologie, folklórních postav a nebo k naprostým výmyslům. Tyto prameny byly podrobeny již mnohé kritice a není naším úkolem zkoumat, zda stoprocentně oprávněné. Zajímavé je, že v popisu „polského“ pohanství autoři takřka nezmiňují úctu k Perunovi, ačkoliv tuto božskou postavu znali. Naopak, zmínky o něm se skoro bezvýhradně vztahují pouze k Rusi. Zde je možné odhalit jisté limity našich informátorů. Pasáže věnované Perunovi jsou až na výjimky přeepsané z PVL. Pro Poláky 16. století byl Perun cizí, nevnímali ho jako společnou slovanskou tradici.

Z 15. století pochází kronika Jana Długosze³⁶, který parafrázuje zprávu z PVL. V jeho podání chybí však jméno *Perun* – je nahrazeno výrazem *Fulmen* (= blesk):

„...Když upevnil svoji vládu, obrátil ruský kníže Vladimír svoji pozornost k náboženství. Na pahorcích blízko Kyjeva umístil sochy a obětiště, vybudoval chrámy a svatyně. Mezi všemi svými nečistými bohy ctíl a klaněl se především božstvu blesku, kterému zřídil mnohé chrámy a jeho sochu nádherně vyzdobil. A nejen kníže, ale celý národ rusínský následoval tyto odporné obřady, božstvu Blesku sloužili znamenitými bohoslužbami a lidskými oběťmi. Vyrobil Vladimír svému hlavnímu bohu Blesku tělo a sochu ze dřeva, hlavu ze stříbra, vzduch (? – nos) ze zlata, ostatním bohům ustanovil háje a sochy, a přiváděje své syny a dcery zasvěcoval je bohům. A poskvrnil sebe i celou ruskou zem modlami...“³⁷

O málo desítek let později píše svoji kroniku Matěj z Miechova, který opět čerpá z PVL. Zde je však již Perun jmenován ve zkomolené, polské podobě a navíc (zřejmě mylně pod klasickým vlivem) je jeho jméno vykládáno jako *blesk* (jako u Długosze), ačkoliv samotné slovo v polštině, ukrajinštině a běloruštině znamená *hrom*:

³⁶ Autor byl i úzce spjat s českým prostředím - byl vychovatelem Vladislava Jagellonského a neúspěšně se ucházel o místo pražského arcibiskupa v roce 1471.

³⁷ „...*Firmato principatus sui solio, Wlodimirus Dux Russiae ad religiones versus, in mantibus Kyoviensis castro proximis fana, simulacra et idola locat, temploque et delubra aedificat. Inter omnes tamen suae profanae superstitionis deos, fulminis numen in praecipua apud illum et cultura et veneratione habebatur, cui et plura templa instituit, et excellentiori illud simulacro ornavit. Nec ipse Dux tantum, sed et universus Ruthenorum populus detestabiles ritus huiusmodi secutus, Fulminis numen praestantioribus immolationibus et holocaustis venerabatur. Fabricavit autem Wlodimirus deo suo principali Fulmini corpus et simulacrum ex ligno, caput ex argento, et aures (nares) ex auro, caeteris quoque diis lucas et simulacra constituit, et adducens filios suos et filias, sacrificat diis, et coinquinat se et terram Russiae idolis...*“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s 134.

„...Pioruna, tj. blesk, a Striba a Chorse a Mokoslu Rusové obzvláště ctíli, jak se podává v jejich kronikách. V tomto bludu a prázdné pověře dlouho setrvali...“³⁸

„...když byl Cherson vrácen císařům, radostně se vrátil s novou nevěstou na Rus a zničil modly a jejich chrámy: sochu blesku, které se předtím klaněli, přikázal přivázat k ocasu koně a potopit v Dněpru. Vydal potom nařízení, aby se podřídil celý národ, zavrhl modly a nechal se pokřtít...“³⁹

Konečně je tu polsky psaná kronika Matěje Strykowskiho ze sklonku 16. století. Strykowski se pohanství slovanských národů věnuje poměrně podrobně. Navíc původní verzi příběhu o Perunovi doplňuje o další podrobnosti. Ty jsou ovšem zřejmě dílem jeho vlastní invence. Takto komentuje Vladimirovy idoly a Perunův pád:

„...A když obětoval svým bohům za duše zabitých bratrů, Olega a Jaropolka, postavil a vybudoval velmi mnoho idolů a pohanských chrámů v Kyjevě i na pahorcích a polích v okolí Kyjevě; a především velmi vysokou modlu Piorunovi neboli Porkunovi, bohu hromů, mraků a blesků, kterého zbožně a s velikou úctou oslavoval. Jeho trup byl mistrně vyřezaný ze dřeva, hlavu měl odlitou ze stříbra, uši zlaté, nohy železné a v ruce třímal kámen v podobě blesku, ozdobený rubíny a smaragdem. Další modly se jmenovaly: Uslad Korssa, Dassuba, Striba, Symaergla, Makoš atd, které Rusové společně nazývali kumiry a jim obětovali a k nim se modlili...“⁴⁰

„...A přikázal svrhnout, rozbít a ze základu vyvrátit modly Charssu, Striba, Makossa a modlu Vlosa, který byl považován za boha skotu a lesů (jako byl u Arkádů Pan Faunus, atd), přikázal svrhnout do obecního kanálu a utopit v nečistotách. Rovněž Pioruna, přední idol,

³⁸ „...Piorunum autem, hoc est, fulmen, et stribum et Chorsum et mocoslum Russi peculiariter coluere, ut proditum est eorum annalib. In hoc igitur errore et vana superstitione hec ratio diu restitit...“ (popis idolů, vztyčených Vladimírem), MACIEJ Z MIECHOWA, *Chronica Polonorum*, Warszawa 1986, reprodukce originálu uloženého v jagellonské knihovně v Krakově – *Mathiae de Miechowi Chronica Polonorum*, Hieronymus Vietor (ed.) 1521, Kornijasz A., Tabkowski S., Jesionkowski L. (edd.), cap. XXV – XXVI, nestránkováno.

³⁹ „...Restitutoque castro Korschim imperatoribus, letus cum noua sponsa in Russiam peruenit, idola et templa eorum confregit: Simulachrum fulminis, quod praecipue uenerabantur, ad caudam equi alligatum trahi, et in fluuium Dniepr mergi iussit, Promulgauit deinde edictum, ut omnes populi res populi sibi subiecti, relictis idolis baptisarentur...“ (Perunův pád a přijetí křtu), cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 135.

⁴⁰ „...A czyniąc bogom swoim ofiary za duszę bratów pobitych Holhy i Jaropelka, bardzo wiele balwanow i kosciolów pogańskich w Kijowie i po okolicznych górach i polach Kijowskich nastawiał i pobudował a naprzód balwan bardzo wisoki postawił Piorunowi albo Porkunowi, bogowi gromów, chmur i lyskawic, którego nabożnie i z wielką uczciwością chwalil; sam tułów jego był z drzewa misternie rzezany, głowę miał srebrzną odlewana, uszy złote, nogi żelazne, a w ręku trzymał kamień, na kształt pioruna palającego, rubinami i carbunculussem ozdobiony. Druge balwany były mianowane: Uslad, Korssa, Dassuba, Striba, Symaergla, Makosz, etc, których Russacy Kumerami jednostejnie nazywali, i tym ofiary czynili i modlitwy boskie wyrządzali...“, Macieja Osostewiciusa Strykowskiego kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi, Glücksberg G. L., Malinowski M. (edd.), Królewiec 1582 – Warszawa 1846, księgi czwarte/rozdział III, s. 125-126.

*přikázal přivázat k ocasu koně a vléci přes město až k Dněpru, u Dněpru na něho přivázat kámen a utopit ho...*⁴¹

Jak vidno Strykowski ztotožnil staroruského Peruna s baltským Perkunem, což je pochopitelná věc vzhledem k podobnosti jmen a funkcí obou bohů. Zároveň přidává jasnou charakteristiku – Perun byl bohem bouře, blesků a hromů. To je *de facto* poprvé, co toto jasné funkční zařazení zaznělo. Popis podoby idolu je sice velmi barvitý, ovšem zřejmě vymyšlený. Také další věta má v sobě jistou komickou roztomilost. Strykowského bůh *Uslad* je jen zkomonělinou církevněslovanského obratu v textu PVL *usъ zlatъ*.⁴² Ostatní teonyma jsou k nepoznání zkomolena. Zajímavé je funkční zařazení Velese/Volose ve druhé pasáži. Zde se asi nejedná o výmysl – to, co o tomto bohu víme, by mohlo být tlumočeno jazykem a myšlením 16. století právě tímto způsobem. Bylo by proto zajímavé zjistit Strykowského informační zdroje – jedná se nejspíše o některou ze staroruských kronik.

Strykowski se vrací k Perunovi ještě v připomínce o jeho kultu v Novgorodě:

*„...Tak byla podoba toho Peruna postavena v Novgorodě Velikém a s velkou uctivostí oslavována jako bůh, na tom místě, kde je dnes křesťanský klášter, zvaný Perunský...“*⁴³

Zajímavá je jeho poznámka, že staří Poláci: *„Mimo to oslavovali i ruské bohy, tj. Pioruna, Striba, Mokossa, Chorsuma a jiné...“*. Připouští tedy širší dosah Perunova kultu, ovšem považuje ho za přece jen ruskou záležitost – úcta ke staroruským bohům není v jeho podání Polákům zcela vlastní, mají svůj panteon a tyto bohy ctí jaksi navíc. Ovšem společný slovanský základ nevyklučuje, jak vyplývá z poznámky o Čechách a Bulharech:

*„...Čechové a Bulhaři Slované, naši bratři, tytéž bohy oslavovali a zvláště měli Nerota a Radomáše...“*⁴⁴

⁴¹ „...I kazał zarazem łamac, thuc i z gruntu wywracać bałwany Charssa, Striba, Mokossa, a Włossa bałwana, który był mian za bydłacego i leśnego boga (jako był u Arkadów Pan Faunus, etc.) kazał w wychód pospolity wrzucić i w nieczystościach utopić. Pioruna też, przedniejszego bałwana, kazał koniowi do ogona przywiązać i wlec przez miasto do Dniepru, tamże go u Dnieprze nawiązawszy kamieni, utopiono...“, ibidem, księgi czwarte/rozdział IV, s. 132.

⁴² To však není omyl Strykowského, ale staršího informátora barona a diplomata Sigismunda Herbersteina. Ten ve svých *Moskevských zápiscích* píše o Vladimírových modlách: „...Hic Vuolodimerus multa idola Chiovuae instituit. primum idolum, Perum dictum, capite argento, caetera lignea erant. Vslad, Corsa, Dasvua, Striba, simaergla, Macosch, uocabantur: quibus immolabat, quae alias Cumeri appellabantur...“ („...Tento Vladimír postavil v Kyjevě mnohé idoly. První mezi nimi byl nazýván Perun se stříbrnou hlavou, ostatní byly ze dřeva. Nazývaly se: Uslad, Corsa, Dasvua, Striba, Simaergla, Makoš; těmto obětoval, jinak se též nazývaly kumiry...“) ГЕРБЕРШТЕЙН С., *Записки о московском быте*, Тихомиров А. (ed.), пер. Анонимов И., Санкт-Петербург 1857, s. 63.

⁴³ „...Tym kształtem obraz tego Pioruna był w Nowogrodzie Wielkim postawiony i wielką uczciności za boga chwalony, na tym miejscu gdzie teraz jest manastir chrześcijański, Perunski nazwany...“, STRYKOWSKI, op. cit., s. 137-138.

⁴⁴ „...Chwalili nad to i Ruskie bogi, tj. Pioruna, Striba, Mokossa, Chorsuma i inszych...Czechowie zaś i Bulgarowie Słowacy, bracia naszy, tyż bogi chwalili, ale osobliwe Nerota i Radomasa mieli...“ ibidem, s. 137-138.

Prostě každý slovanský národ měl ve Strykowskiho podání nějaká svá specifika. Zajímavější pro nás je Strykowskiho informace o Perunově kultu, jak ho popisuje v Novgorodě. Podle Strykowskiho hořel v Perunově chrámu věčný oheň z dubového dřeva, který byl hlídán určeným knězem. Pokud oheň pro nepozornost dozorce uhasl, byl nedbalý žrec okamžitě popraven jako nepřítel boha:

„[Perunovi] ke cti a chvále pálili ustanovení kněží oheň z dubových dřev, který byl nazýván věčným. A jestliže by z nedbalosti těchto kněží oheň uhasl, pak tito byli potrestáni ztrátou hrdla, což se zachovávalo rovněž na Litvě, Žmudi a mezi starými Prusy...“⁴⁵

Strykowskiho informace se nachází i v díle italského diplomata ve službách Štěpána Báthoryho Alexandra Guagniho *Sarmatiae Europaeae descriptio* (1578), které bylo v roce 1611 přeloženo do polštiny (*Kronika Sarmacyey Europskiej*). Jedná se vlastně o plagiát, Guagnini zcizil a upravil Strykowskiho text *Kroniky* ještě před jejím vydáním v roce 1582 a pod svým jménem jej vydal.⁴⁶ I v něm je pochopitelně vylíčena podoba Perunova idolu a kultu v Novgorodě:

„...měl podobu člověka, v rukou třímal ohnivý kámen na způsob hromua blesku neboť perun znamená rusky hrom. K počtě této modly hořel oheň z dubového dřeva bez ustání, ve dne v noci. A jestliže by tento oheň uhasl z nedbalosti k němu určeného dozorce, ten pak byl na tom místě potrestán na hrdle...“⁴⁷

Odkud vzal Strykowski takové informace? Vymyslel si je? Informace o ohni z dubového dříví je v literatuře často uváděna jako příklad Perunova kultu. Skutečně, ačkoliv je zpráva psaná více jak půl tisíciletí po přijetí křtu v Kyjevě, působí zvyklost s dubovým dřevem značně archaickým dojmem. To, co lze rekonstruovat ohledně Perunovy typologie, souvisí jak s dubem, tak s ohněm. Svědčí o tom etymologie teonyma, funkční zařazení, ale i např. folklórní zvyklosti – posvátný oheň z dubových dřev je ve slovanské oblasti dobře znám (např. balkánský *badnjak*). Vychází snad Strykowski z nám neznámého zdroje? Nebo se opírá o nějakou místní tradici, ústní či obyčejovou?⁴⁸ Klíč k řešení záhady však možná drží

⁴⁵ „...na cześć i na chwałę ogień dębowy, który wiecznym zwano, kapłani k temu przystawieni palili, co jeśliby dla niepilności kiedy zgasł, takowych na gardle karano, co też Litwa, Zmodź i starzy Prusowie zachowywali...“, ibidem, s. 138.

⁴⁶ RADISZEWSKA J., *Maciej Strykowski. Historik – poeta z epoki Odrodzenia*, Katowice 1978, s. 71-79; Guagniniho plagiát se ovšem záhy dočkal řady překladů, mimo jiné i do češtiny.

⁴⁷ „...miał w sobie formię człowieka, kamien ogniasty na kształt piorunu u ręku trzymając bo perun z ruskiego piorun znaczy. Na cześć tedy tego balwana ogień z drzewa dębowego ustawicznie w dnie y w noci gorzał. A ieśliby ten ogień za nieopatrznością tego, który tam na ten czas był tey rzeczy dozorcą, zgasł, na tych miast go na gardle karano...“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 120.

⁴⁸ Máchal, který se domnívá, že Guagnini vychází z místních tradic, uvádí Hosiův překlad: „...V tom městě (Novgorodě) byla někdy nějaká modla, tak řečená Perun, na tom místě, kde je dnes Perunský klášter od též modly zvaný. Ta modla nejinak než jako bůh ctěna byla a měla formu na způsob člověka ohnivý kámen podobný

sám Strykowski v poslední větě citovaného úryvku. Ve své kronice se věnoval především baltské oblasti – konkrétně Prusům a Litevcům. I u nich se věnoval starým pohanským zvyklostem, které u těchto relativně nedávno (necelých dvěstě let) christianizovaných národů byly ještě živé. Navíc vycházel ze starších informátorů⁴⁹, kteří se s pohanským kultem u Baltů přímo setkali a jeho hlavní zdroj, Strykowski v baltských oblastech přímo působil v době livonské války, kde prý byla v té době nalezena i zlatá Perkunova socha. Uvedme si rozsáhlejší pasáž o Prusech a kratší o Litevcích:

O Prusech:

„...tak tedy tomu Kiriejtovi, nejvyššímu veleknězi svých model, zbudovali prusové pod podivuhodně rozložitým dubem nákladný chrám, kde na prvním místě po pravé straně byl idol nazývaný Perkunas, neboli Hrom. Tamtéž (kde je dnes Heiligenbeil, tj. městečko Svata Sekyrka) založili staří pohanští Prusové hlavní město, které nazvali Roma nova neboli Romnove podle Římu, jako by se řeklo: Nový Řím. Tam obětovali Hromu (Piorunovi) jak Prusové tak Žmud' a Litva a tam ve dne i v noci pálili věčný oheň z dubového dřeva, který pokud by zhasl z nedbalosti k němu určených služebníků, to pak tito byli káráni na hrdle. Na levé straně stál druhý idol na způsob svinutého hada, kterého nazývali Patrimpos, tj. bůh otců (u latiniků Dii Penates), a toho oslavovali tak, že každý Žmudín, Litevec a Prus doma choval hada nebo zmiji a krmil ji mlékem. Ve třetím rohu stál idol nazývaný d'ábelský Patelo, k jehož slávě měl každý doma hlavu mrtvého člověka...“⁵⁰

O Litevcích:

„...tam rovněž obětovali svým bohům a pálili bez ustání věčný oheň, který nazývali Znic, a to až do Jagella, který je, jak o tom bude níže, obrátil ke Kristu...“⁵¹

*hromu v rukou držícího; nebo to slovíčko Perun u Rusů a Poláků znamená hrom. Ku poctivosti a k chvále té modly zapalován byl oheň z dubového dříví, který hořel ve dne i v noci. Jestliže pak oheň ten skrze nepilnost služebníků, kteří k té povinnosti byli nařizeni, uhasl, ti bez milosti na hrdle ztrestáni byli...“ (s. 179-180). Otázku po původu Guagniniho informací si klade i OVSEC D., *Slovanska mitologija in verovanje*, Ljubljana 1991, s. 118.*

⁴⁹ Např. *Livonská kronika, Kronika pruská* od Petra Duisburga a nebo kronika Simona Grunau.

⁵⁰ „...temu tedy Kiriejtowi nawayzszemu biskupowi bałwanów swoich Prusowie pod dębem na podziwienie szeroko rozłożystym, kościół wielkim kosztem zbudowali, gdzie na pierwszym miejscu po prawej ręce bałwan Perkunos nazwany, albo Piorun postavili; tamże też (gdzie dziś Heiligenbeil, to jest Święta Siekierka miasteczko) oni pogani starzy Prusowie główne miasto na onym miastu założyli, które Roma nowa, albo Romnove od Rzymu nazwali, jakoby rzekł: Rzym nowy. Tam ofiarę bogowi Piorunowi tak Prusowie jako Żmódź i Litwa, ogień ustawiczny z dębiny we dnie i w nocy palili, który jeśliby kiedy za niedbałością przystawów zgasł, co się rzadko trařało, tacy gardłem karani bywali. Po lewej zaś stronie drugi bałwan stał z miedzi na kształt węża wzdłuż zwitego, który oni zwali Patrimpos, tj. ojczystym bogiem (u łacinników Dii Penates), tego zaś tak chwalili, iż każdy Żmudzian, Litwin i Prusak, węża albo żmiję w domu chował, które mlekiem karmili. Na třecim rogu třeci bałwan stał diabelski Patelo nazwany, na którego chwałę każdy w domu u siebie głowę umarłego człowieka chował...“; STRYKOWSKI, op. cit., s. 142.

⁵¹ „...Tam też ofiary bogom swoim sprawowali i tam ogień wieczny ustawicznie palili, który Znic nazywali, až do Jagiela, který ich, jak o tym będzie níže, do Christusa nawrócił...“; ibidem, s. 143.

Ještě markantněji tyto shody vyvstanou při líčení Strykowskiho plagiátora Guagniniho:

O Litevcích

„...všichni příslušníci litevského i žmud'ského národu od starodávných dob ctili velmi mnoho bohů, nebo spíše d'áblů. Především oheň, kterému svým jazykem (jako svatou věc ho nazývali Znic) prokazovali božskou úctu a pálili ho na nejmávanějších místech a přidělili k němu i speciálního kněze. A kdyby náhodou nebo z nedbalosti oheň zhasl, takoví služebníci byli trestáni na hrdle. Ten oheň bez ustání hořel zvláště ve Vilně, v hlavním městě litevského velkoknížectví, uvnitř hradu, kde je nyní kostel svatého Stanislava. Také na jiných významnějších místech. Hrom (Pioron), kterého svým jazykem nazývali Perkunos, ctili jako boha... Hady a rovněž ještěrky považovali za bohy a prokazovali jim zvláštní úctu a každý hospodář, měšťan i venovan choval doma hada, kterého uctíval jako domácího bůzka: obětovali jim mléko a malá kuřata...“⁵²

O Prusech

„...A nechtěli nikdy mít jiné bohy, než pouze své tři a to Patolla, Patrimpa a Perkuna. Ty tři ctili a obětovali jim. Ten velký, hustý a ohromný dub, kde satan prováděl svoje výmysly a klamy, považovali za svatý, neboť se z jakési d'ábelské příčiny neustále zelenal, v zimě i v létě a byl podivuhodně rozložitý, košatý a široký, pevný a bez úhony a měl tak husté větve a listy, že skrze ně nepronikl žádný déšť ani sníh. Okolo toho místa byla pověšena velmi pěkná hedvábná opona, osm loktů dlouhá i široká, za kterou nikdo nesměl vstoupit kromě samotného Kirva Kirvejta a nejvyšších vejdelotů, tj. po našem duchovních a kněží. A když někdo přišel ctít a chválit bohy a jim obětovat, to pak vejdelotové odhrnovali oponu, aby bylo možné modly vidět.

Ten dub byl rozdělen na tři části: v jedné části po pravé straně měli Prusové svého boha, kterého nazývali Perkunos, po našem hrom, a tomu k oběti bez ustání pálili oheň z dubových dřev, stejně jako jejich sousedé Litva a Žmud', k čemuž byli určeni vejdeletové, tj.

⁵² „...wszyscy obywatele narodu litewskiego i żmudzkiego, z starodawnych swych superstycyjných, wiele bogów, albo raczej djablów z ożogi chwalili. A naprzód ogień, który swym językem (jako to rzecz świętą nazywali Znicz) bosk cześć wyrządzali, i w zacniejszych miastach go palili, i kapłana z przystawom do odprawowania tych swych świętości przydawali. A gdy z trafunku albo z niedbalitwa jakiego ogień zgasł, przystawów onych na gardle karano. Ten ogień osobliwie w Wilnie miescie stołecznem wielkiego księstwa litewskiego, w pośrodku zamki gdzie teraz kościol ś. Stanislawa, ustawicznie gorzał. Takież w inszych miastach główniejszych. Pioron też, który Perkunos swym językem nazywali za Boga chwalili... Węże też i jaszczurki bogami być rozumieli, i im osobliwą cześć wyrządzali, i każdy gospodarz, mieszczanin i wieśniak chowanego węża miał w domu, które za domowe bózki chwalili: mleko i male kurczęta im ofiarowali...“, Z kroniky Sarmacji europejskiej Alexandra Gwagnina z Werony, Turowski K. J. (ed.), Kraków 1860, s. 76-77.

služebníci, kteří se museli starat, aby nikdy ten svatý oheň neuhasl. A pokud by uhasl, služebník byl trestán na hrdle, stejně jako jsme o tom mluvili ve druhé knize při popisu Litvy. Druhou část toho dubu držel pohanský bůh, zvaný Patrympos, tj. bůh otců. Latiníci tyto bohy předků zvou dii penates. Tento idol měl podobu svinutého hada a každý zdejší obyvatel, stejně jako na Litvě a Žmudi, choval živého hada, kterého živil mlékem. Ve třetím rohu toho dubu stál třetí d'ábelský idol, který byl nazýván Patello, jemuž na počest každý doma přechovával hlavu mrtvého člověka...⁵³

Podtržené pasáže vykazují jen malé obměny vůči textu, který Strykowski a Guagnini věnovali kultu Peruna. Stojíme tak před otázkou: vychází pasáž o věčném ohni před Perunovou modlou z nějakého místního zdroje? Zachycuje skutečně nějakou staroruskou tradici? Přílišná podobnost textu o pruském, litevském a staroruském kultu je ovšem zarážející. Nelze sice stoprocentně vyloučit, že v této podobě nebyl Perun uctíván, ale závratná časová vzdálenost a zároveň blízkost baltských zvyklostí svědčí proti autentičnosti zprávy o ohni zasvěcenému Perunovi – spíše se zdá, že Strykowski, vědom si podobnosti baltského Perkuna a slovanského Peruna, jednoduše vztáhnul líčení pruských a litevských obyčejů na staroruského Peruna.

⁵³ „...I na to, że nechcieli nigdy inszych bogów mieć, tylko swe trzy bogi, jako Patolla, Patrimpa i Perkuna, tych trzech obiecali czcić i chwalić i ofiary im dawać. Ten wielki, mięzszy a okrutny dąb, gdzie szatan swoje matackie wymysły i konterfety ich miewał oni bałwochwalcy za święty mieli, albowiem sprawa czartowska, zawsze się zielenia, zimie i lecie a nad podziwienie ludzkie był rozłożysty, krzewisty i szeroki, trwały i nienaruszony bynamniej, tak gęste gałęzie i liście na sobie miał, że żaden deszcz, ani śnieg przez nie przepaść nie mógł. Okolo tego miejsca bardzo piękna zapona jedwabna zawieszona była, na ośm łokci wżwyż i wszierz, gdzie żadnemu się do onego gmachu nie godziło unijść, chyba samemu Kirwej Kirwejtowi, a najwyższym Wejdelotom, tj. po naszymu kościelnym abo wytrykosom. A kiedy tam kto przyszedł te bogi czcić i chwalić i im ofiarować, tedy ci Wejdeletowie, aby one bałwany obaczenogo, na strowę onę zaponę odciągali.

Ten dąb na trzy części rozdzielon był: w jednej części po prawej stronie, chowali Prutenowie swego boga, którego zwano Perkunos, jakoby po naszymu piorun i temu na ofiarę ogień ustawiczny we dnie i w nocy, jako sasiędzi ich, Litwa i Żmudź, z dębiny palili, do czego Wejdeletowie, tj. wytrykusowie postanowieni byli, w których to już największy urząd był pilnować, aby nigdy ten ś. ogień nie zgasł; a jeśliby przez jaką nieopatrzność zagasł, wytrykus na gardle był karany, jakośmy o tem w opisanii Litwy w księgach wtórych mieli. Drugą część tego dębu trzymał bóg pogański nazwany Patrympos, tj. bóg ojczystych. Łacinnicy te ojczyste bogi zowią dii penates. Ten bałwan miał swój obraz naksztati węża wzdłuż zwitego, z miedzi, któremu kwoli każdy tameczny obyvatel, jako w Litwie i we Żmudzi, węża żywego chował, i mlekiem go żywil. Na trzecim rogu tego dębu stał trzeci bałwan djabelski, którego zwano Patello, któremu ku czci, każdy w domu swym głowę umarłego człowieka chował...“, GUAGNINI, op. cit., s. 242-243.

2. ETYMOLOGIE

„*Policajti s Perunicí
na humnech se vadí:
u dvora se zákoníci
o Peruna radí.*“

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

Etymologie Perunova jména není zdánlivě nic složitého. Tradiční výklad počítá s ryze (pra)slovanským původem jména a obrací se ke slovesu ***perti** (bít, tlouci).⁵⁴ Spojení kořene *per-* s příponou aktivního činitele děje *-unъ* vzniká *Perunъ*, tedy „ten, kdo bije, pere“.⁵⁵ Výklad naprosto logický, uvědomíme-li si Perunovu hromovládnou funkci. S tímto výkladem by se tedy mohla etymologie spokojit a kapitola by skončila. Vyhlédneme-li však za slovanský obzor, stává se situace poněkud složitější. V indoevropském kontextu nabývá Perunovo jméno zajímavých souvislostí, které se zdaleka netýkají pouze úderu, rány, popř. hromu.

Pojmenování hromovládců v jednotlivých indoevropských mytologiích se výrazně liší – indoiránský Indra, italský Juppiter, řecký Zeus, keltský Taranis, germánský Tór, baltský Perkunas, chetitsko-churritský Tešub, luvijský Tarhunt. Jména těchto bohů lze rozdělit do několika skupin. Indra je specifický název vyjadřující zřejmě jeho válečnickou a hromovládnou roli – jeho pojmenování se odráží ve slovanském *jědr* = „jadrný, tvrdý, silný“. I chetitský Tešub je solitérní pojmenování, které je zřejmě plodem předovýchodního jazykového a kulturního substrátu (jako řada dalších prvků v chetitské mytologii, kultuře a jazyku).

Zajímavá jsou jména středozevních hromovládců – Zeus (vlastně *Dzeus*) a Juppiter. Tato teonyma souvisí s původním indoevropským označením božské síly – ***dieu (ó)** – „bůh“ (bůh nebe), které nacházíme i v dalších indoevropských jazycích (staroindicky *dyāuh* nebe, chetitsky *šiuš*→*šiunaš* bůh Slunce, starolatincky *Diouis*, umbrijsky *Iouis*, oskicky *Diúveí* // z variantního kořene ***deiwo** staroindické *déva* „bůh“, avestské *daēva* „démon“, latinsky *deus* „bůh“, staroirsky *dia* „bůh“, staroislandsky *tívar* „boží“, pruský *deiws* „bůh“, litevsky *diēvas*

⁵⁴ ***pъrati *pera** – srov. bulharsky *perja*, makedonsky *pere*, slovinsky *perem*, česky *práti*, slovensky *prati*, hornolužicky *prać*, *pjeru*, dolnolužicky *praś*, *p'eru*, polsky *prać*, *piore*, rusky *prat'*, *peru*, ukrajinsky *praty*, bělorusky *prać* – viz GLUHAK A., *Hrvatski etimološki riječnik*, Zagreb 1997, heslo „*prati*“, s. 499.

⁵⁵ Tak např. HOLUB J., KOPEČNÝ F., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1970, heslo „*Perun*“, s. 270: uvádějí podobnou etymologii i pro výrazy jako *běg-un*, *pri-gun*, nebo české *tah-oun*; podobně i MACHEK V., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1997, heslo „*Perun*“, s. 445: jméno hromovládce podle něho přímo souvisí s výrazem pro úder.

„bůh“). Tento kořen nacházíme ve jménech i jiných indoevropských božstev – germánský *Tý*, luvijský *Tiūaz*. Souvisí s ním i kořen ***dei-**, který označoval svit, jas, záři, blesk. Tak např. staroindické *dīdēti* = „svítit, zářit“, řecké *deato* (δεατο) = „ukázalo se“, označení pro den v chetitštině (*šiuatt*), latině (*dies*), staroirštině (*die*), armenštině (*tiw*), výrazy jako staroindické *dīvā* (ve dne) *nāktām-dīvam* (noc a den), řecké *endios* (ενδιος = „v poledne“).⁵⁶ Představa boha se tedy ve starém indoevropském myšlení spojovala s představou světla, což je velmi blízko k pojetí božstva u šamanů i mystiků.⁵⁷ Tento transcendentní prožitek zřejmě našel odraz i v jazyce. Ve slovanštině se uchoval tento kořen ve výrazu *divъ*, který nacházíme i v současné češtině (*údiv*, *divit se*, *divý*, *divoký*, *podivín*). Jak lze vysledovat ze sémantického okruhu, jedná se původně o označení božské, nadpřirozené síly, která působila v tomto světě (tak *jurodivý* je zachvácen božím duchem).

Jména *Dia* a *Jupitera* jsou v podstatě zkomonělinou jména původního nejvyššího indoevropského božstva – Otce bohů, Nebe-Otce. Jeho původní jméno je odvozeno od indoevropského kořene ***dieu/s/-p^hHt^her-** → *Dyūaspætēr*, který se objevuje v mnoha indoevropských tradicích. Anatolský ***Tiu** → chetitský *Šiu*, luvijský *Tiwa*, palajský *Tija* – má centrální postavení v anatolské náboženské tradici. Podobně speciální a výsadní roli hraje i staroindický *Dyáus pitā*, otec bohů. Stejně tak *Zeus* (*Dzeŭ patér*) a *Iup-pitér/Iūpiter*. V baltské tradici vystupuje nebeský bůh ***Diewas** (prusky *deiws*, litevsky *diēvas*, lotyšsky *dīevs* = bůh), v germánské *Tý(r)*.⁵⁸ Nebeský bůh-otec je ovšem záhy zatlačen aktivnějšími bohy „druhé generace“ do role pasivního a vzdáleného boha, který se nestará o pozemské záležitosti. Jeho některé funkce přebírají jiní bohové, zejména ti, kteří jsou spjatí s první, magickou a právní funkcí. Nejvyšší uranické božstvo po sobě zanechává nevýrazné stopy v některých kosmogonických mýtech nebo v případném přenosu jména na božstva, která aktivně působí v mytologickém systému. Mohou to být božstva významná (jako *Zeus*) nebo postupně marginalizovaná (jako *Tý*).

Zcela jiného původu je pojmenování hromovládců v keltské, germánské a anatolské tradici. Anatolská pojmenování významných božstev spojených často s hromovládnou funkcí se zřejmě vztahují k původnímu ***Tarhu-/Tarhuna/Tarhunt-** (božstvo bouře) – chetitské (*d*)*Tarhu*, (*d*)*Tarhunna-*, lýkijské *Trqqa-*, *Trqqnt*, luvijské *Tarhunt*, lýdijské *Ταρχων* (*Zeus* *Ταριγυνος*). Tato pojmenování se zřejmě v jakési formě dostala i do etrusštiny (*Tarchō*, *Tarchōn*) a odtud i do latiny (*Tarquinius*). Základ těchto teonym je motivován nejspíše

⁵⁶ Viz ГАМКРЕЛИДЗЕ Т. В., ИВАНОВ В. В., *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протокультуры*, 2, Тбилиси 1984, s. 791.

⁵⁷ K tomu viz ELIADE M., *Mefisto a androgyn*, přel. Vízner J., Praha 1997, s. 15-62.

⁵⁸ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 798-799.

chetitským *tarh(u)* „vítězit, moc“; podobně i staroindické *turvant-* (mocný).⁵⁹ Keltské formy jsou odvozeny z předpokládaného kořene ***taranV-** (hrom, hromovládce) – irsky *torann*, starokornwaldsky *taran*, bretoňsky *taran*, galský *Taranis*. Kořen ***tor/tar** je znám i z jiných jazyků – litevské *tãrti* (mluvit), stejně jako chetitské *tar-* (mluvit). Pozoruhodné je i kašubské pojmenování hromu či zlého ducha *taron*, při jehož výkladu narazíme na pokus odvodit ho právě z keltských forem (***taron** > ***paron** > *parom*).⁶⁰ V germánských jazycích lze rekonstruovat původní kořen označující hrom a hromovládce: ***punaraz**; staroislandsky *þunarr*, *þorr*, norský *tor*, starohornoněmecky *Donnar*, staroanglicky *þunor*, *ðuner*, starosasky *Thunar*, starofřízsky *thuner*. Zdá se, že došlo ke sblížení původního ***por** s germánským *þunjan* (hřmět – staroanglicky *ðunian*, starodolnoněmecky *donen*, starohornoněmecky *dunen*), které vychází z indoevropského kořene ***(s)ten**. Z něho jsou odvozeny i germánským pojmem nápadně podobné výrazy v íránské oblasti – staroindické *stánati* (hřmět), *stanayaitnú* (hrom), *tanayitnú* (hřmíci), novopersky *tonär* (hrom), persky *tundar* (hrom), sogdijsky *twnt* (hrom), afgánsky *taṅá*, *taṅ* (hrom); vše z původního íránského kořene ***tūrna** = „hrom“. Anatolské, keltské, íránské a germánské formy se staly základem pro rekonstrukci původního indoevropského kořene ***tr̥Hon** = „hrom“, snad i „hromovládce“.⁶¹

Další zvláštní teonymum nabízí baltský areál - litevský *Perkūnas* (*perkonė* = vody se zázračnými účinky, *perkūnija* = bouře), lotyšský *Perkūns/Perkūnis/Perkons* (*perkons spērot* = „hrom bije“), pruské *perkuna*, *perkunilacus*, *percunis*, pojmenování hromu i hromovládce z původního ***perkūnas**, **perkūnis**. Baltská pojmenování nacházejí příbuzné výrazy v dalších jazycích, které většinou souvisí s dubem či stromem: latinsky *quercus* (dub), afgánsky *pərgáy* (žalud), staroindicky *parkātī* (***perk[u]ṅtī**) = „posvátný strom“, *pargāi* (kamenný dub), germánsky ***ferchu-z** (dub) > langobardsky *fercha*, starohornoněmecky *fereh-eih*, pozdněhornoněmecky *Ferch*, staroislandsky *ffjorr* (strom, muž), *fura* (borovice), *fýri* (borovicový les)⁶² – z předpokládaného indoevropského kořene ***perk(u)u** – dub.⁶³ Z něho vychází i další výraz ***perkūno/perkūnio** > ***fergunja** (hora pokrytá lesem) > gótské *faírguni* (hora, hory), staroanglické *firzin*, *firzen* (horní, hornatý), starošvédské místní jméno *Færghinsgyl*, starohornoněmecké pojmenování Sudet *Fergunna*, *Fergunnea* (Rudohoří) >

⁵⁹ Kořen anatolského výrazu pro hromovládce se objevuje v chetitském mýtu o souboji Boha bouře s drakem (*illujanka* = had, démon, drak): „...*na-an-za nam-ma il-lu-ja-an-ka-an tar-ah-hu-u-wa-an da-a-iš*...“ („...*bůh bouře poráží draka*...“), cit. podle ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974, s. 134.

⁶⁰ К тому НИКОЛАЕВ Л. Г., СТРАХОВ А. Б., „К названию бога-громовержца в индоевропейских языках“, in: *Балтославянские исследования*, 1985, Москва 1987, s. 149-163.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² GLUHAK, op. cit., heslo „Perun“, s. 475.

⁶³ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 154.

*Virgunnia, Virgundia, Virgunt.*⁶⁴ Ze stejného základu vychází i název Hercynského lesa (u Aristotela Ἀρκυνία ορε, keltské έρκος = „dubina“, vlastně *Parkynia* a *perkos*, ovšem v keltských jazycích počáteční *p-* mizí), ilyrský název Korfu – Κερκυρα (***p** > ***k**^w)⁶⁵ nebo venetské etnonymum *Quarquini*. Do této řady patří pravděpodobně i slovanské ***pergyni** > staroruské *prěgynja, prěgynьnъ* = „těžko průchodná krajina, chlum, kopec“.⁶⁶ Nejedná se jen o místní nebo obecná pojmenování, původní kořen nalezneme i ve jménech některých mytologických bytostí – epiteton tráckého héraa a božského jezdce Περκους, Περκωνις, které souvisí i s druhým pojmenování Trákie (matky-země i matky božského jezdce) *Perke hora* = země dubů.⁶⁷ Božský jezdec je zřejmě božstvem bouře a dubů. Souvislost s dubem je očividná, původní ***perkūno, perkūnio** zřejmě znamenalo něco jako dubový bůh.⁶⁸ Nejspíše se jedná o variantní pojmenování hromovládce, jehož úcta souvisí s dubem, jak o tom svědčí italská, germánská, řecká, keltská, slovanská (*отъ той гory до Perunova duba sklonъ*) nebo baltská tradice (*Perkūno ažuolas, Perkuona uōzuōls* = „Perkunův dub“).⁶⁹

A jak si ohledně indoevropských souvislostí stojí Perun? Očividně nejbliže mu je jméno Perkuna. Ale neukvapujme se, objevíme i další souvislosti. V chetitštině nalezneme výraz pro skálu – *perunaš* (v mytologickém příběhu skála zrodí kamennou příšeru Ullikumih: *šal-li-iš pi-ru-na – [aš]*).⁷⁰ Dále v chetitské mytologii vystupuje božstvo *Pirua*, bůh-jezdec, pravděpodobně jedna z hypostází hromovládce, snad jeho původní chetitské pojmenování.⁷¹ Jeho kult souvisí také se skálou (*hekur Pirua* = „skála boha Pirvy“). Souvislost se skálou či horou zná i staroindická tradice: *parvata* = „hora, horní oblak“, *Párvata* = „bůh bouře“ (*Indrapárvata*), bohyně *Parvatí*, manželka Šivy, starosinhalsky *parata* (hora, skála).⁷² Souvisí snad kult hromovládce se skálou či horou? Připomínka hory, skály, ale i kamene (např. zbraň slovanského hromovládce byly kamenné střely) není výjimkou: „*Seno véje Perkūnas gyveno aukštame neprieiname kalne*“ („Dříve žil Perkunas na vysoké, nepřístupné hoře.“).⁷³ Spojení hromovládce a hory by tak nebylo nic zvláštního. Perunovo

⁶⁴ Ibidem.

⁶⁵ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 614 – 615.

⁶⁶ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 155.

⁶⁷ ПОПОВ Д., „Перкос“, in: ПОПОВ Д., ПОПОВ Р., СТОЙНЕВ А., ВАСИЛЕВА М., *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, s. 256-258.

⁶⁸ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 155.

⁶⁹ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 614-615.

⁷⁰ GIEYSZTOR A., *Mitologija Słowian*, Warszawa 1986, s. 49

⁷¹ ГАМКРЕЛИДЗЕ, op. cit., s. 798.

⁷² Ibidem.

⁷³ ИВАНОВ В. В., „К этимологии балтийского и славянского названий бога грома“, in: *Вопросы славянского языкознания*, 3/1958, s. 105. Тěž: „*Seniau Perkūnas gyveno žemėje, aukštame kalne*“ („Dříve žil Perkunas na zemi, na vysoké hoře.“)

jméno by tak souviselo s předpokládaným indoevropským kořenem ***perūnV** = „hora“ (> ***peru-ŋ-tí**).⁷⁴

Vzhledem k výše naznačeným příkladům z indoevropských jazyků máme tak několik možných řešení ohledně etymologie Perunova jména. Tou první je nechat se ukolébat souvislostí Peruna a praslovanského *perti*, tedy považovat teonymum za ryze (pra)slovanský tvar. Tak se k problému staví např. Václav Machek⁷⁵ nebo Max Vasmer⁷⁶, kteří mají indoevropské analogie za neprokázané a nepravděpodobné. Komplikovanější variantu nabízí Petar Skok⁷⁷, který sice uznává jméno *perun* jako odvozeninu od slovanského *perti*, klade ovšem původ jména hluboko do období praslovanské etnogeneze a konstatuje, že Perun byl ilyrsko-slovanským božstvem, podle albánského *perëndi* „bůh, nebe“⁷⁸, které se jako teonymum objevuje v rituálech zajišťujících déšť. Skok logicky sblíží s Perunem i baltského Perkuna, jehož pojmenování je prý odvozeno od stejného, pouze rozšířeného kořene *per-k(q)-*. O italské, keltské a germánské skupině názvů nevyjadřuje vlastní názor.

Potom je tu pochopitelně možnost hledat původ Perunova jména v původních indoevropských kořenech. S. L. Nikolajev a A. B. Strachov konstruují několik výchozích kořenů: za základ anatolských, keltských a germánských tvarů považují indoevropský kořen ***trHon** „hrom“. Baltské pojmenování hromovládce vychází z kořenu ***perk(u)u** s významem „dub“ a ty jej sblíží s dalšími indoevropskými výrazy pro dub, strom a podobné pojmy. Baltský Perkunas je tak vlastně božstvem dubu, dubovým božstvem. Blízko znějící kořen ***perūnV** „hora“, který by se nabízel jako východisko k Perunovu jménu, rovněž odmítají (a tím popírají souvislost mezi Perunem a teonymy jako *Pirua*, *Parvatí*, nebo s chetitským *perunaš* „skála“) a jako původní indoevropský kořen, vedoucí ke slovanskému teonymu, uvádějí ***perō(u)nos**, který měl původně označovat i hromovládce a ve zkomolené (snad tabuizované) formě se objevuje i v přízvisku hromovládného Dia – Ζευς κεραυνος, nejspíše později tabuizované κεραυνος (π > κ).⁷⁹

⁷⁴ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 158.

⁷⁵ МАШЕК, op. cit.

⁷⁶ ФАСМЕР М., *Этимологический словарь русского языка*, 3, пер. Трубачев О. Н., Москва 1971, heslo „Перун“, s. 246-247.

⁷⁷ СКОК Р., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knjiga druga, Zagreb 1972, heslo *Perun*, s. 643-644.

⁷⁸ Výklad albánského *perëndi* se liší. Jsou tendence v něm vidět albánskou výpůjčku slovanského Peruna, nicméně některé etymologie vidí tuto teorii jako mylnou; viz ОРЕЛ В. Е., „Исконная лексика албанского языка. Балканские этимологии“, in: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии*, Смирнов Л. Н. (ed.), Москва 1983, s. 151-152. Орел vychází z albánské předložky *pa* „bez“ kořene *rëndó* „vážit, být těžký, viset“, *rëndë* „těžký“, popř. *rend* „běžet“, v obou případech ***pa** > *pe-rënddoj* = „zapadat“, *perëndim* = „západ“, tedy pojem *perëndi* = „nebe bez Slunce“ a přeneseně i pro božstvo zataženého nebe. Souvislost s Perunem je prý pouze zdánlivá.

⁷⁹ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 162-163.

V. V. Ivanov konstatuje, že předpokládaný indoevropský kořen ***perk-un-** je vlastní většině indoevropským jazykům, vyskytuje se v keltských, germánských, baltských, italických i dalších formách⁸⁰ a souvisí především se skálou a dubem, rovněž s hromovládcem. Skála, dub a hrom jsou součástí sémantického okruhu hromovládce a mají místo v jeho kultu i v předpokládaných mýtech; skála a hora jako jeho sídlo, kamenné úlomky – belemnity jako hromovládcovy střely, dub byl dřevinou tradičně zasvěcenou hromovládným bohům. Z dochovaných pojmů, které mají vztah k hromovládcovi a jeho atributům, lze odvodit dva kořeny ***perk-** a ***per-**. Tato dualita byla důvodem, proč řada badatelů odmítala hledat souvislost mezi jednotlivými indoevropskými výrazy pro dub, skálu, hrom a hromovládce na jedné straně, a mezi jménem *Perun* na druhé. Ivanov společně s T. S. Gamkrelidzem nabízí jako řešení dualitní pojmenování boha války a hromu již v indoevropské epoše. Původní ***p^her^{kh}u-no-**, vycházelo ze dvou kořenů ***p^her^{kh}u** a ***p^heru**.⁸¹ V keltských, germánských, baltských a italických verzích se prosadila první varianta, v anatolských, slovanských a některých řeckých a árijských formách druhá.

S indoevropským původem koketovali i polští badatelé. Alexander Brückner a po něm Stanisław Urbanczyk vyslovili domněnku, že původní název indoevropského božstva dubu *Perkyn*, byl pro svoji nesrozumitelnost sblížen se slovanským *perq*, *perti* a výsledkem byl *Perun* (původně ovšem *Peryn*).⁸² Byl to tedy pokus vyhnout se rozporu duality indoevropských kořenů *per-* x *perk-* a vysvětlit řadu podobných výrazů v indoevropských jazycích s jinak slovansky znějícím a ze slovanské etymologie dobře vysvětlitelným *Perun*.

Pokud máme na tomto místě vyslovit nějaký kategorický výrok o Perunově etymologii, pak nelze než spekulovat. Hledat původní pojmenování indoevropského hromovládce a jeho vztahy k jménu *Perun* a jemu podobně znějícím slovům s pravděpodobně sémantickým příbuzenstvím i v jiných indoevropských jazycích je věc poněkud nejistá. Vést spojnici mezi hypotetickým kořenem a teonymem je záležitost vždy snadno napadnutelná. Nelze však zavírat oči mezi nápadnou podobností výrazů, které se prokazatelně vztahovaly k hromovládnému kultu, a Perunovým jménem. Proto se nám zdá vysvětlení o prostém slovanském původu jako nedostatečné a neuspokojivé. Vyjděme z teorie dvou kořenů pro označení hromovládce v indoevropském prajazyce. Je totiž možné ji upravit na předpoklad dvou kořenů pro označení úderu. Indoevropská jazyková jednota vydala dvě varianty ***per-** i ***perk-** (popř. ***perq-**), obě označovaly úder a později mohly vystupovat v podobných

⁸⁰ ИВАНОВ, op. cit., s. 101.

⁸¹ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 798-799.

⁸² Viz BRÜCKNER A., *Mitologija słowiańska*, Kraków 1918, s. 39-43; URBANCZYK, op. cit., s. 33.

významech i v rámci jednotlivých jazyků.⁸³ Z těchto kořenů pak vychází výrazy: staroindicky *pr̥tanā* „bitka“, avestsky *parət*, *pešanā* „bitka“, arménsky *hari* „úder“, *orot* „hrom“, albánsky *pres* „sekat, kácet“, latinsky *premō* „tisknu, tlačím“ > sardinsky *premere*, starofrancouzsky *priembre*, provenšalsky *priendre*, katalánsky *premer*, starošpanělsky *premer*, *pressus*, litevsky *pẽrti*, *periu* „udeřit“, lotyšsky *pert*, *peŗu* „udeřit“ (vše z kořene ***per-**). Na druhé straně arménské *harkanem* „udeřím, biju“, chetitské *harkanu* „ničit, hubit“, z kořene ***perk(g)-**. Indoevropské variantní kořeny lze nejspíše vztáhnout k hypotetickému nostratickému kořenu ***p^r** „udeřit, řezat, rozbít“, který se objevuje i v jiných jazycích nostratické skupiny, a to ve výrazech analogických těm indoevropským, např. akkadské *parū* „krájet, řezat“.⁸⁴

Souvislost mezi úderem a hromem, hlavním atributem hromovládce je zřejmá. Tato sémantická souvislost se zřejmě projevila nejen při tvorbě jména hromovládce v některých indoevropských jazycích, ale i při označení věcí s hromovládcem přímo spjatých. Původní označení úderu se stalo základem pro název dubu, kamene, skály, hory (podobně jako bylo vytvořeno české *ne-třesk*) nebo mytologických bytostí souvisejícími s hromovládcem (např. bůh Pirua, atd.). Samotné označení indoevropských bohů, kteří vládli hromem se mohlo lišit a podléhat různému vývoji. Nikterak se nemuselo vázat na původní označení indoevropského božstva hromu, válečné družiny, války a boje. Je to tedy indoevropské označení úderu, co spojuje Peruna s ostatními blízkými indoevropskými výrazy, navíc praslovanština uchovala indoevropský kořen v pozoruhodně neporušené podobě. Není tedy důležité, zda jméno *Perun* je slovanským novotvarem *Per-unь* (což je docela dobře možné) nebo výsledkem dlouhého vývoje, např. z kořene ***perō(u)nos** (na což by poukazovalo řecké *κεραυνος*, nebo dardské označení boha války *Pärun*), důležitý je předpoklad jednoho sémantického zdroje (úder) spojujícího dub, hrom, skálu-horu do jednoho významového řetězce, který nám může pomoci rozkrýt tvářnost indoevropského hromovládce.

⁸³ GLUHAK, op. cit., s. 475; podobně WALDE A., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen*, herausgegeben und bearbeitet von Julius Pokorny, II. Band, Berlin und Leipzig 1927, s. 42-43: kořeny ***per-**, ***per-g**, ***per-q** = „bít“.

⁸⁴ GLUHAK, op. cit., s. 499.

4. KRVAVÉ KŘTINY, PLESEJ PERUNE!

(Perunova úcta u středoevropských a bálkanských Slovanů)

„Kdo velí starému člověku? Střelo Perunova! Ty, lechu, zase v Libušině slavném sídle?“

[J. K. Tyl: Krvavé křtiny]

Z písemných pramenů o Perunovi vyplývá jedna podstatná skutečnost – jeho úcta je situována pouze na starou Rus. Přímé doklady o úctě k Perunovi či vůbec k bohu-hromovládci v jiných slovanských oblastech v podstatě chybí, důkazy jsou pouze nepřímé. Tato situace vedla badatele ke dvěma přístupům k problematice – buď se jali hledat důkazní materiál, který měl podpořit představu o Perunovi jako všeslovanském bohu, a nebo rezignovali na rekonstrukci něčeho, co nemělo podporu v písemných pramenech, a prohlásili Peruna za výlučně staroruskou záležitost. Například S. Urbanczyk prohlásil Peruna za lokální božstvo východoslovanské oblasti, které získalo na významu až v době varjažské dynastie, zřejmě pod vlivem kultu germánského Tóra.⁸⁵ Henryk Łowmiański prosazuje svoji originální teorii o slovanském prototeizmu, který v podstatě znal jediného boha-nebe Svaroga a jeho různé hypostáze. Jednou z nich byla hypostáze hromovládce a boha bouře – Perun.⁸⁶ Toto po něm v podstatě opakuje i Włodzimierz Szafranski.⁸⁷

Naopak řada badatelů už od počátku 20. století poukazuje na závažné indicie, které dokazují přítomnost úcty k bohu bouře mezi bálkanskými a středoevropskými Slovaný. Jedná se především o toponomastiku a folklór, ve kterých se úcta k hromovládci objevuje v různě transformované podobě. Množství a rozbor sebraného materiálu vedl k tomu, že dnes je „všeslovanství“ Peruna obecně uznávaným faktem.

4.1. Perun u bálkanských Slovanů

Bálkanský prostor je vděčný po stránce folklórního materiálu a dokladů křesťansko-pohanského synkretizmu. Pramenů informujících o původním náboženství Slovanů je žalostně málo, ale jistá perifernost celé oblasti a od 15. století její civilizační zpoždění za vývojem ostatních evropských oblastí zakonzervovaly řadu archaických prvků v kultuře jejich obyvatel.

⁸⁵ URBANCZYK, op.cit., s. 32.

⁸⁶ ŁOWMIAŃSKI H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979, s. 399-403.

⁸⁷ SZAFRAŃSKI W., *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.

Pokud hledáme „stopy Perunova kultu u jižních Slovanů“ (podle Milenka Filipoviće), pak máme k dispozici několik oblastí, kde tyto stopy nalezneme. Je to především toponomastika, která uchovala Perunovo jméno v názvech řady lokalit, dále folklórní svátky, které se různým způsobem vztahují k postavě hromovládce, lidová ústní tradice znající transformaci hromovládce do postav světců a v neposlední řadě i velmi pozdní zprávy o úctě k Perunovi.

Písemné prameny vztahující se k Perunovi pocházejí z konce 18. a ze začátku 19. století. V podstatě se jedná o první folkloristické zápisy, které pojednávají o lidových zvycích. Velmi zajímavou pasáž nacházíme v díle Spiridona Ieroschimonacha *Istorija vo kratce o Bolgarskom narode Slavenskom* z roku 1792. Spiridon píše o vládcí Ilyrika Perunovi, který byl poražen a zabit Alexandrem Makedonským:

„...Po smrti Lady nastoupil Perun nebo též Peperud. V jeho době se narodil Alexandr Makedonský. Perun vymáhal daně od Filipa Makedonského až do Alexandrovy dospělosti. Když Alexandr dospěl, vytáhl na Peruna, porazil jeho vojsko, Peruna zabil a jeho dva syny zotročil...“⁸⁸

Tohoto Peruna nerozumný lid uctívá jako dárcce deště a spojuje s jeho jménem slavnosti a speciální obřady:

„...A tohoto Peruna uctívají Bulhaři v době sucha: sejdou se chlapci a dívky, vyberou jednoho, buď děvče nebo chlapce, obléknou ho do červené košile, spletou mu věnec, aby vypadal jako král Perun a chodí po domech, hrají, zpívají a často připomínají jméno toho běsa, polévají vodou toho ‚peruna‘ i sami sebe a nerozumní lidé jim dávají almužny. Oni vezmou almužnu, nakoupí jídlo a pití, uspořádají hostinu, jedí a pijí pro slávu toho Peruna. A tak provádějí tuto modloslužbu a nemají to za hřích. Také v předvečer narození Kristova chodí celou noc, zpívají rouhavé písně a nemají to za hřích...“⁸⁹

Těžko říci, jaká tradice inspirovala Spiridona k historizaci Peruna jako světské postavy panovníka a proč jej klade právě do doby Alexandra Makedonského. Je zajímavé, že se tu setkáváme se stejnou interpretací, na jakou jsme již narazili ve středověkých ruských

⁸⁸ „...Po smrti Ladovoj, nasta Perun dъ. Lli peperudъ. Za jeho vremja rodisja Aleksandrъ Makedonskij, i oтъ vse ot Filipa Makedonskago danъ vzymaše, do vozrasta Aleksandrovoj kogda že vъzmuživsa Aleksandrъ pojde na peruna i vojsku jeho razbi i peruna oubi, i dva syni jeho zarobi...“, СПИРИДОН ИЕРОСХИМОНАХ, *История во кратце о Болгарском народе Славенском*, 1792, първо фототипно издание, София 1992, nestránkováno.

⁸⁹ „...I sego Peruna Bolgary počitajut vo vreme Bezdoždija – sobirajutsja junosi i děvicy i izbirajut jedinago, ili o děvych, ili junosachъ i obličajut jeho v mrežu, aisi vъ Bagrjanncu, i spletutъ jemu věnecъ oburjanov vъ obraz krala peruna i chodja po domach igrajušte i spěvajušte často pominajušte Běsa togo, i polivajušte vodami, i peruna togo, i sami sebě, ljudije že bezumnii dajute imъ milostynju. O niže sobravše milostynju tuju kupijut jastije i pitije i dělajut trapezu jadut i pijut vo slavu peperuda togo. I dělajušte tako klanidjuštija idolom, i za grěchъ eto ne pričitajut. Takože vъ večer roždества Christova chodjatъ vsju noštъ spěvajut pesnii Bogomerskija, i za grechъ nepričitajutъ ...“, ibidem.

pramenech – pohanská božstva byla historickými postavami, které pro své významné postavení a činy byly omylem zbožštěny. Spiridonův přístup tak demonstruje i jisté zaostávání a konzervativizmus bulharského prostředí – zatímco jeho kolegové duchovní v ostatní Evropě se zájmem pronikají do lidové kultury a přinášejí její první interpretace ovlivněné osvícenstvím, Spiridon zůstává na pozicích středověkého myšlení, ať se jedná o vysvětlení lidových zvyků nebo o poměr k nim – Perun je pro něho především běsem a lidové slavnosti hříchem.

Z první poloviny 19. století pochází další drobná folkloristická zmínka v díle Vasila Aprilova *Zora na novobolgarskoto obrazovanie*:

„...dnešní Bulhaři slaví ve svých lidových písních Peruna, Koledu, Ladu a Lela...“⁹⁰

Tato zmínka je však do jisté míry pochybná. Je sice možné, že Bulhaři ve svých písních připomínali tyto mytologické či folklórní postavy, ale možná jde jen o Aprilovu konstrukci, neboť se s těmito jmény mohl seznámit ve středověkých a raně novověkých pramenech z polského a staroruského prostředí. V nich Perun, Koleda, Lada i Lel vystupují poměrně často (na rozdíl od bulharského folklóru) a Aprilov se mohl jen pokusit přiblížit bulharskou lidovou tradici ostatním slovanským národům, což je tendence v první polovině 19. století poměrně pochopitelná. Případná Aprilovova fabulace však není žádným argumentem proti Perunově úctě na Balkáně. Právě Spiridonova zpráva je v tomto ohledu zajímavá. Zachycuje totiž známý balkánský obřad, který měl v období sucha zajistit déšť. Tento obřad je znám u všech balkánských národů, a to nejenom u těch slovanských. Zvláště zajímavý je jeho název. Srbové ho nazývají *dodola*, Chorvaté *prporuša*, Rumuni *papaluga*, *papaluda*, *paparuda*, Řekové *περπερια*, *περπερινα*, *περπερουνα*, *περπεριτσα*, Albánci *dordolets*, *perperone*, Cíncaři *pirpiruno* a konečně Bulhaři *peperuda*, *perperuga*, *perperuna*, *perpeljuda*, *peruniga*, *dudulica*, *dodola*, *dudula*, *lazarka*.⁹¹ Spiridon tento obřad spojuje přímo se vzýváním Peruna. Jméno slavnosti by na to napovídalo – ve většině názvu se různým způsobem objevuje kořen *per-*, který je i jádrem Perunova jména. Navíc souvislost s deštěm, u hromovládce naprosto přirozená, by svědčila o tom, že obřad byl původně vzýváním Peruna, aby v době sucha daroval vláhu. Druhá varianta názvu u Srbů *dodola* nemusí tuto teorii zpochybňovat. Za prvé může souviset se slovem *duněti*⁹², za druhé nám může pomoci srovnání s baltskou mytologií, ve které vystupuje manželka boha hromu Perkuna jménem

⁹⁰ „...dnešnite българи в своите народни песни славят Перун, Коледа, Лада и Лел...“, cit. podle ПАНЧОВСКИ, op. cit., s. 44.

⁹¹ Филиповић М., „Трагови Перунова култа код Јужних Словена“, in: Гласник Земалског музеја у Сарајеву. Нова серија, 1948/3, s. 77.

⁹² Viz např. lotyšsky *dūdina pērkuoniņš* = „dunící hrom“.

Dundulis. Mytologickou bytost podobného jména vypočítává i Jan Długosz při popisu polského panteonu (pokud tedy nejde o jeho fabulaci či výpůjčku od Baltů).⁹³ A právě v centru balkánského obřadu vzývání deště stojí mladá dívka nebo žena, která je nazývána jménem obřadu.

Lze tedy vytvořit tuto hypotézu: obřad je reliktem slovanského kultu Peruna (a tudíž i důkazem jeho úcty u balkánských Slovanů) a byl později i se svým jménem přejat ostatními balkánskými národy. Hypotéza zní poměrně pravděpodobně, ovšem můžeme proti ní postavit jedno *ale*, které se v poslední době objevuje v bulharské historiografii a folkloristice. Je známo, že balkánské národy byly do jisté míry ovlivněny trácko-ilyrským kulturním a jazykovým substrátem, který se sice rozplynul pod grecizačním, romanizačním a nakonec slavizujícím tlakem, zanechal však relikty v kultuře nových balkánských národů. Obřad vzývání deště by mohl být právě tímto reliktem a nikoliv slovanským „dovozem“. Pokud by tomu tak bylo, pak by bylo možné říci, že Slované se s tímto obřadem seznámili, ale ztožnili ho s Perunem. Jeho jméno se pak dostalo do dalších balkánských jazyků. Ani to však není jisté. Stopy po mytologických jménech a názvech s kořenem *per-* totiž na Balkáně nalézáme již v trácké době. Skalní plastiky v bývalé Trákii vyobrazují mytologického jezdce (*Dunajský jezdec*), snad božského původu, který nese epiteta *Perkous*, *Perkos*, *Perkónis*.⁹⁴ Na různých vyobrazeních vystupuje s atributy typickými pro boha bouře v jiných tradicích – jezdec proti hadu, jezdec s pícím rohem.⁹⁵ První nápisy tohoto druhu se objevují již na přelomu 2. a 1. století př. n. l. Vyobrazeno je nejspíše božstvo bouře a dubu.⁹⁶ Trákie je nazývána jiným jménem *Perke hora* = „země dubů, doubrava“. *Perke* je pak označení pro matku-zemi, která byla i matkou mytologického jezdce – boha bouře a dubu.⁹⁷ Již v antické době se objevují toponyma s kořenem *per-* *Perint* a podobné *Forun*. K dovršení všeho vystupuje v Iliadě trácký hrdina *Pejroos*, který nepřítele poráží ostrým kamenem:

*Díóra stihl tam osud (byl syn to Amarynkův),
neboť kamenem ostrým byl poraněn na pravém lýtku
poblíž kotníku, mrštil tím kamenem náčelník Thráků*

⁹³ „...*Venerem nuncupabant Dzydzilelya...*“; Lowmiański (s. 215) toto jméno považuje za zkomonělinu slova *ileli* (porř. jména *Ileli*), refrénu obřadních písní.

⁹⁴ ГЕОРГИЕВА И., *Българска народна митология*, София 1983, s. 185.

⁹⁵ BOUZEK J., *Thrákové*, Praha 1990, obrazová příloha.

⁹⁶ Виз ФИЛИПОВИЋ М., *Трачки коњаник. Студије из духовне културе*, Београд 1986 – vidí následníka ve svatém Teodoru, tráckého jezdce má ovšem za chtonické, noční, extatické božstvo a nikoliv za hromovládce, s. 56-57.; Dimitър РОПОВ předpokládá míšení domácích tráckých a slovanských prvků v Perunově kultu i v národní mytologii, inspiraci *Tráckým jezdcem* vidí i v postavě královce Marka, viz ПОПОВ Д., „Тракийски конник“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 365-369.

⁹⁷ ПОПОВ Д., „Перкос“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 256-258: *Perko heroj* = „dub hrdiny“.

Kamenné střely (jak uvidíme níže) jsou právě typickou zbraní pro hromovláce. Takže proti první „slovanské“ hypotéze můžeme postavit tráckou – vzývání deště mohlo být tráckým dědictvím i se svým jménem. Jméno božské postavy, která byla s obřadem spojena, byla pro svou podobnost vzdělanými informátory spojena se staroruským Perunem, ačkoliv v samotném obřadu, jak ho známe dnes, nevystupuje a není zmiňován. To, že by se mohlo jednat o trácké dědictví, zdá se potvrzovat i sám Spiridon, který podle jakési dochované a překroucené tradice situuje Peruna právě do trácko-ilyrského období a prostředí. Navíc samotné jméno obřadu vzývání deště může souviset s jménem Peruna pouze zdánlivě. Peperuda, peperuga nebo peperuna vychází spíše z románského jazykového okruhu, kde znamená „motýl“ – viz latinské papilio, francouzské papillon, rumunské papaluga. Hlavní hrdinka obřadu, původně jistě lidská oběť, která byla vysílána k božstvu pro déšť a úrodu, je i v některých písních představována jako motýl, jenž má vyletět do nebes pro vláhu. Motýlem byla pravděpodobně nevěsta boha, k němuž směřovala prosba o déšť, a tato dívka či žena měla svojí obětí vliv na úrodu. S tím zřejmě souvisí i představa motýla či můry jako čarodějnice, která sají mléko kravám a ohrožuje zemědělskou prosperitu (viz anglické *butterfly*). S motýlími křídly je zobrazena i ženská postava v nástěných malbách v bulharské jeskyni Magura. Žena se vztaženými rukama a motýlími křídly na bocích stojí před mužskou postavou se vztyčeným falem – snad samotné božstvo. Samotné vyobrazení pochází z hluboko předslovanské epochy a pokud souvisí s obřadem vzývání deště, pak je jisté, že ten nemůže být slovanského původu.⁹⁹

Obřad *perperuna* není tedy zcela spolehlivým důkazem Perunovy úcty mezi balkánskými Slovy. Je třeba hledat prokazatelnější fakta. Nabízí se zde toponomastika – na Balkáně je řada lokalit, které v sobě obsahují jméno Perun nebo mají k tomuto jménu velmi blízko:

Slovinsko: *Perunja Ves, Perunji vrch, Pernovska Gorca, Pernjak, Perovo Selo, Perudina, Perovo*

Istrie: hora *Perun, Perunski potok*

⁹⁸ EnqV jAjmarugkeivdhn Diwvrea moi?rV ejpevdhsen

Cermadivw/ ga;r blh?to para; sfuro;n ojkrioventi

Knhvmhn dexiterhvvn: bavlede Qrh/kw|n ajgo;S ajvdrw?n,

PeivrooS jImbrasivdh?", oJ;S ajvrj Aijnovqen eijlhlouvqei.

Homeri Illias, IV./517-520, edidit Guilielmus Dindorf, Lipsiae 1873, s. 79; český překlad: HOMÉR, *Ílias*, přeložil Mertlík R., Praha 1980, s. 79-80.

⁹⁹ КЛЕЙН Л. С., *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург 2004, s. 268-269.

Chorvatsko: *Peruna Dubrava*

Dalmácie: hora *Perun* (v blízkosti ves *Dubrava*), zápis z roku 1090 – *vinea in Peruno*

Bosna: u Sutjesky v blízkosti vsi *Slavin vrch*, potok a pramen *Perun, Perinje*

Srbsko: ves *Perunovac*, vrch *Perunatica*, ves *Perunika* (sedmkrát, dvakrát vrch téhož jména), *Perunička glava, Perunički potok, Peruničište, Perovo brdo, Periš, Perotin, Parunovac*

Bulharsko: *Peruštica* (město), hora *Perun/Perin*

Makedonie: hora *Perin*

Hercegovina: *Peringrad*

Valašsko: *Perkunista*

Je to pouze výběr¹⁰⁰ – srbský badatel Sreten Petrović sestavil 141 map balkánských regionů se jmény lokalit, jejichž původ je podle něho mytologický. Do okruhu toponym, které se podle něho vztahují k Perunově úctě zahrnul i ta která se jmenují po svatém Ilijovi, popř. svatém Petrovi.

Soupis toponym podle Sretena Petroviće:

*Pernik, Perna, Peruča (jezero), Parduš, Parduški krš, Perić Selo, Paraun, Paraunići, Perin kuk, Perinovići, Ilijavešići, Perša, Perušče, Parevica, Perići, Ilijaš, Perušić, Ilijina voda, Perovo brdo, Pernica, Petrinić polje, Perković, Perin dol, Persev krš, Pirchov brdo, Perkovići, Perova Bajta, Peruničići, Perlin, Peruši, Perovići, Perlinac, Perister, Perković, Ilinčići, Ilijin tavan, Perlinac, Parunovac, Perunika, Ilijak, Peretovci, Perinkova Jama, Parčin, Peronik, Perotin, Perast, Perčin, Perajica, Ilijino osoje, Perčica glava, Perko, Perkova peč, Perniki, Peručica, Peričnik, Pervani, Petrinovica, Perna voda, Petriša, Perac, Ilijina glava, Ilijino brdo, Ilija, Pirica, Sv. Ilija, Ilići, Perine glav, Peratovac, Ilinac, Parčin, Pirići, Ilino brdo, Parduška glava, Perša, Petrajac, Ilinac, Peručina, Ilića glava, Ilina glava, Ilina glava, Ilino brdo, Ilijin vrch, Sv. Peter, Perasluša, Perun, Ilijina bara, Perovec, Ilijevci, Parduška reka, Petrov krst.*¹⁰¹

Vedle místních jmen je Perun obsažen i v osobních jménech po celém Balkánu. V Bulharsku, Makedonii nebo v Srbsku se objevují jména *Perun/Peruna, Perunka, Perunika, Peruničić, Perunko, Parun/Paruna*.

¹⁰⁰ Viz ИВАНОВ Ё., *Культ Перуна у южных славянъ. I – V*, Санкт-Петербург 1904, s. 18; podobný výčet uvádí i КРЕК G., *Einleitung in die slawische Literatur*, Graz 1887, s. 385, pozn. 1, popř. ФИЛИПОВИЋ, *Трагови Перунова култа*, op. cit., s. 68-70; Wasilewski ještě přidává vrch *Perunova* u města Pazinu a *Perunski potok* u vsi Roča, viz WASILEWSKI T., *O śladach kultu pogańskiego w toponomastice słowiańskiej Istrii*, *Onomastica IV/1958*, s. 149-152.

¹⁰¹ ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија IV. Митолошке мапе, са прегледом јужнословенског простора*, Ниш 2000, s. 152-163.

Spojení Peruna a svatého Elijáše/Iliji není vůbec náhodné. Postava svatého Iliji je klíčová pro hledání dokladů o úctě balkánských národů k hromovládci. Je to právě Ilija, který je ve folklóru balkánských ale i dalších evropských národů, obdařen hromovládnými funkcemi. Hromem jako atributem byli nadáni již ve středověkých apokryfech archandělé Michael, Natanael, svatý Jan, Henoch¹⁰², ale výsadní pozici si do novověku udržel právě prorok Elijáš. Lidovou tradicí je představován jako vládce hromu a blesku, je spojován s dubem (dub *Sveti Ilja*¹⁰³), navršimi a horami, porostlými duby, na kterých stojí často jemu zasvěcené kostely. Jeho svátek – Ilindan – je jedním z nejvýznamnějších. V tento den se konají slavnosti a obřady spojené s krvavými oběťmi na vyhrazeném kultovním místě, které je u každé vesnice. Obětovali se býci, volové, černí berani a kozlové. Jsou to zvířata, jejichž oběť souvisí s hromovládcem i v jiných tradicích – např. Baltové obětovali Perkunovi černého kozla či berana.¹⁰⁴ Ilja podle tradice pronásleduje ďábla, draka nebo čarodějnici, přičemž je v tomto vyprávění někdy suplován samotnou personifikací Hromu. Jeho jméno je obsaženo i v kletbách („*Ega te sveti Ilia sus gramljavicu smaže!*“), v lidových písních, kde vystupuje i jeho partnerka, ohnivá Marie, která má často na starosti blesk:

*Svet Ilija groma nebesnoga
A Marija munju i strijelu*¹⁰⁵

Celý rozsáhlý systém lidové úcty k Ilijovi má pochopitelně málo společného se starozákonním prorokem. Ilijova postava nese více rysů pohanského božstva než biblického proroka. Hrom, blesk, dub, hora, pronásledování nepřítele, obětní zvířata – to jsou atributy typické pro hromovládce v řadě pohanských systémů. Je tedy zřejmé, že balkánští Slované znali hromovládného boha, ba co více, vzhledem ke klíčové úloze Iliji v balkánské lidové kultuře, hrál tento bůh roli zásadní. Je pravda, že Ilija-Elijáš suploval hromovládce nejen u slovanských ale i u neslovanských národů Balkánu, a v archaické kultuře ostatních evropských národů.¹⁰⁶ Mohla tedy být tato postava již Slovanům předána domácím obyvatelstvem po jejich usazení na Balkáně. To však nic nemění na faktu, že Slované postavu hromovládcem znali, jinak by neměli důvod Ilijův kult přejímat a dále rozvíjet. A jak se tento hromovládce původně jmenoval? Řada toponym svědčí právě v Perunův prospěch. Slované znali hromovládce a znali i Perunovo jméno – logicky se nabízí možnost obé spojit.

¹⁰² ИВАНОВ Ё., op. cit., s. 27.

¹⁰³ Ibidem, s. 11, u vesnice Jarlov poblíž Plovdivu.

¹⁰⁴ OVSEC, op. cit., s. 168.

¹⁰⁵ ИВАНОВ Ё., op. cit. s. 25 – 26.

¹⁰⁶ Například v staroněmeckém prostředí nahrazuje svatý Eliáš Tóra, dokonce Čerkesové znají boha hromu pod jménem *Jalija* (= Ilja).

O Perunově úctě na Balkáně svědčí ještě jeden malý detail. Je to květina – kosatec německý, latinsky *Iris germanica*. Na Balkáně je lidově zvaná *perunika*, v Dalmácii, v okolí Dubrovníku, *bogiša*. Spojení této rostliny se sakrálnem je tedy obsaženo už v jejím názvu. Latinské jméno je odvozeno od původního řeckého *Ιρις*, což je nebeská duha a bohyně ženské smrti, v Řecku a v Bulharsku je to také tradiční hřbitovní kvítí. Ve slovanských oblastech je však spojována i se zvyky, které by mohly mít souvislost s úctou k hromovládcovi, podle jejího jména k Perunovi. Perunika byla nošena v určité dny (blagoslav, Spasovdan) do chrámu. Veselin Čajkanović z toho vyvozuje, že se jednalo o dny původně zasvěcené Perunovi a dále připomíná svátek *Bogiša* v Dubrovníku spojeného s kultem svatého Petra Bogišara. Čajkanović nejen hledá souvislost mezi teonymem *Perun* a jménem svěťce *Petr* (Petar<Pero<Perun), ale především upozorňuje na zvyk požehnání a roznášení peruniky z chrámu sv. Dominika po domech, aby chránila stavení před hromem a bleskem. Z tohoto důvodu se sázela i na vinicích.¹⁰⁷

K dovršení všeho uvádí Ovsec lidová úsloví ze slovinských oblastí. Již jsme se setkali s poměrně hojným zastoupením místních názvů ze severozápadního Balkánu, ve kterých se Perunovo jméno objevuje v poměrně čisté, nezkomolené podobě. Podobně je to i v úslovích, které komentují špatné počasí a bouřku (*Perun bije, Peruen bija, Peruen je fčesna*).

Ve slovinském Prekmurji se traduje, že špatné počasí posílá *bog Perun*. Aby do domu neudeřilo, pěstuje se u nich netřesk (!), který je nazýván *peruenovo perje*. Hromem jako atributem vládne u Slovinců svatý Aleš nebo svatý Eliáš. Zajímavé jsou i názvy belemnitů, které byly považovány za zbraň hromovládce způsobující zahřmění. Podle této víry, se kterou se setkáme i v jiných slovanských oblastech, hromovládce vrhá na svého soka kamenné střely (vzpomeňme na tráckého Pejroje) a ty se pak zarývají do země. „Vylézají“ však na povrch podle některých tradic po čtrnácti (Prekmurje) podle jiných po sedmi (Štýrsko) letech. Jsou nazývány *Perunove zlate sekire, perunski kamen* nebo *gromski kamen*.¹⁰⁸

Z toho, co víme díky folkloristice, onomastice a toponomastice, lze tedy učinit závěr, že Spiridon Ieroschimonach nelhal, pokud přisuzoval Bulharům kult Peruna. Nemusel ho konstruovat na základě staroruské tradice, úcta k tomuto bohu na Balkáně byla a byla zřejmě jednou z klíčových složek archaické kultury a náboženství všech balkánských Slovanů. Do Perunovy postavy byl posléze promítnut kult sv. Ilji a k Perunovi se vztahovala i slavnost *perperuna*, ať již je její původ slovanský, trácko-ilyrský, starořecký či jiný. Aby však byl náš

¹⁰⁷ ЧАЈКАНОВИЋ В., *Сабрана дела из српске религије и митологије IV. Речник српских народних веровања о биљкама*, рукопис приредио и допунио Војислав Џурић, Београд 1994, s. 30.

¹⁰⁸ ОVSEC, op. cit., s. 165.

obraz poněkud plastičtější, je třeba obrátit pozornost k vůbec nejstaršímu textu, který se týká víry Slovanů v době jejich usazování na Balkánském poloostrově.

4.2. Prokopiova relace

„...*Věří, že je jediný bůh, tvůrce hromu (!αστραπη!), a jediný pán všech věcí, a obětují mu býky a jiná zvířata všeho druhu. Nevědí, co je nelítostný osud, a ostatně ani mu nepřisuzují nějaký vliv na lidi. Když se pak blíží jejich smrt – buď že onemocní, anebo jdou do války – , slibují bohu, že mu přinesou děkovnou oběť, jestliže ne zahynou; a když vyvážnou, obětují mu, co slíbili, a představují si, že vykoupili svůj život za cenu této oběti. Dále uctívají řeky, vodní víly a další božstva (δαίμονια), obětují jim všem a při obětech poznávají věštby...*“¹⁰⁹

Prokopiova relace navozuje dojem, že Slované uctívali pouze jednoho boha, který byl pánem celého světa a jeho výrazným atributem byl blesk – ἡ αστραπη - (tedy nikoliv hrom, jak je chybně uvedeno v českém překladu!). Łowmiański z toho vyvozuje, že v době rozsídlení znali Slované skutečně pouze jednu výraznou božskou postavu a to právě boha-nebe, který přijímal různé atributy v závislosti na situaci, ve které se projevoval (tzv. prototeizmus).¹¹⁰ Tento bůh se podle Łowmiańského u západních Slovanů nazýval Svarog, na Rusi byl ctěn pod Perunovým jménem, neboť ve východoslovanském prostředí byly akcentovány jeho hromovládne atributy. Teprve v pozdějším vývoji (tj. po šestém století) v důsledku setkávání s rozvinutějšími duchovními systémy, tedy především s křesťanstvím, se rozvíjel slovanský panteon a příznaky jednoho boha se stávaly samostatnými božskými bytostmi, případně se do božské roviny přesunovaly některé démonické postavy mytologie. Ze Svaroga se v tomto procesu stával *deus otiosus*, jak jej známe z Helmoldovy zprávy z 12. století: „...*Ale mezi mnohotvárnými božskými bytostmi, kterým připisují role, lesy, smutky a rozkoše, nepopírají, že jest jeden bůh v nebesích, který rozkazuje ostatním; onen nad jiné*

¹⁰⁹ „... (23) qew?n mejn gajr ejvna to;n th?š ajstraph?š dhmiourgo;n aJpavntwn kuvrion movnon aujto;n nomivzousin ei\nnai, kai; quvosin aujtw?/ boavš te kai; iJerei?a pavnta: eiJmarmevnhn de; oujvte ijvsasin oujvte ajvllwš oJmologou?sin ejvn ge ajnqrwvpoiš rJophvn tina ejvcein. allV ejpeida;n aujtoi?š ejn posi;n hjvdh oJ qavnatos eijvh, hj; novsw/ aJlou?sin hjv ejš povlemon kaqistamevnoiš, ejpaggevllontai me;n, hj;n diafugwsi, qusivan tw?’ qew?’ ajnti; th?š \uch?š aujtivka poi hvsein diafugovnteš de; quvousin oJvper uJpvescontu, kai; oijvontai th;n swthrivav tauvthš dh; th?š qušivaš aujtoi?š ejwnh?sqai. (24) sevbousi mevntoi kai; potamouvš te kai; ajvlla ajvtta daimovnia, kai; quvosi kai; aujtoi?š aJvpasi, tavš te manteivaš ejn tauvtaiš dh; tai?š qušivaiš poiou?ntai...“; cit. podle *Свод древнейших письменных известий о славянах – Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica pertinentium*, Литаврин Г. Г. (ed.), 1 (I-VI вв.), Москва 1994, s. 182; český překlad PROKOPIOS Z KAISAREIE, *Války s Góty*, přeložil Pavel Beneš, Praha 1985.

¹¹⁰ ŁOWMIAŃSKI, op. cit.

*mocný že dbá jen o věci nebeské, tito, poslušně vykonávající úřady jim rozdělené, že pošli z jeho krve a že jedenkaždý je tím vznešenější, čím bližší jest bohu bohů...*¹¹¹

Jak však vysvětlit podvojnost teonym *Svarog* a *Perun* v jihoslovanském prostředí? Łowmiański se odvolává na dvě etnokulturní vlny, které osidlovaly Balkán – první východoslovanská s sebou nese pojmenování *Perun* a druhá západoslovanská pak *Svarog*.¹¹²

Łowmiański tak předpokládá během šesti staletí slovanských dějin po rozsídlení Slovanů podobný duchovní vývoj, jaký jiná indoevropská etnika prodělala již před několika tisíci lety. Všechny indoevropské duchovní systémy znají rozrůzněný panteon dokonce ve velmi podobné struktuře, tudíž se zdá, že polyteizace, zvláštní trojičná ideologická koncepce a rozvinutá mytologie jsou výsledkem náboženského procesu, který proběhl v období indoevropské jednoty. Není proto důvod domnívat se, že by právě Slované představovali výjimku. Prokopiovo tvrzení o jejich víře v jediného boha mohlo být pouhou *interpretatio christiana* a nebo *interpretatio graeca* (nejvyšší slovanský bůh mohl vzbuzovat pocit blízkosti s hromovládým Diem). Prokopios znal slovanské náboženství pouze povrchně a z praxe, nevyznal se v mytologii. Navíc se setkával se Slovaný za pochodu, tedy zřejmě s pouhou částí slovanské společnosti, která pochopitelně akcentovala jednu božskou bytost významnou pro aktuální situaci. Ani tvrzení o dvou jménech téhož božstva, která byla výsledkem dvojí migrace, neobstojí. Migrační vlny nelze nazvat „západoslovanská“ nebo „východoslovanská“, tyto kategorie pro toto období neplatí. Balkán skutečně zasáhly dvě migrační vlny, ovšem vlny dvou archeologických kultur – první je nesena peňkovskou kulturou z oblasti dnešní Ukrajiny, která vycházela z tradic černachovské kultury a nesla v sobě četné íránské kulturní relikty. Obyvatelstvo tohoto typu (tzv. antská migrace) na Balkáně převládlo. Druhá vlna je nesena pražsko-korčakovskou kulturou, osídlila severní části Balkánu (tzv. sklavinská migrace) a je etnokulturně spřízněna s obyvatelstvem severní Panonie, Malopolska, Čech, Moravy a posálského Srbska. Navíc ovšem tento typ obyvatelstva zasáhl i oblasti na dnešní Ukrajině (tzv. doudlebská migrace) – jedná se pravděpodobně o kmeny Volyňanů-Bužanů,

¹¹¹ „...*Inter multiformia vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristicias atque voluptates attribuunt, non diffitentur unum deum in celis ceteris imperitantem, illum prepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes de sanguine eius processisse et unumquemque et prestantiorem, que proximioem illi deo deorum...*“, „*Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum: accedunt versus de vita Vicelini et Sidonis epistola*“, I. M. Lappenberg, B. Schmeidler (edd.), in: *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae - Lipsiae 1909, s. 160, český překlad viz *Helmolda kněze Buzovského Slovanská kronika*, přel. Karel Vrátný, Praha 1947.

¹¹² ŁOWMIAŃSKI, op. cit., s. 94-99, též 398-400.

Dregovičů, Drevljanů a Polanů, tedy oblast, která se stala ohniskem vzniku kyjevského státu, ve kterém byl ctěn Perun a nikoliv Svarog.¹¹³

Odmítnutí prototeizmu u Slovanů v šestém století nás však nezbavuje otázky, o kom tedy informuje Prokopios – o bohu blesku a nebe nebo o hromovládci? Tradičně je Prokopiova zpráva ztotožňována s Perunem. Problém je, že nám chybí základní atribut – hrom. Dále se informace týká „Sklavinů“, tedy pravděpodobně obyvatelstva pražské kultury, u kterého je úcta k hromovládci poněkud nevýrazná - u slovanského obyvatelstva téže kultury z oblasti Karantánie, Kraňska, Čech, Moravy nebo Panonie nechybí zprávy jen o hromovládci, ale o každém jiném božstvu. Nicméně teorie Łowmiańskiego o Svarogovi nemusí být ve výsledku zcela scestná. Pripustíme-li, že Prokopios nepíše o hromovládci, ale o pánu nebe, potom se nabízí právě Svarog. Z jakého důvodu? O roli Svaroga máme zmínku pouze ve slovanském překladu Jana Malaly, kde je Svarog ztotožňován s řeckým Hefaistem a vystupuje jako otec Slunce – Helia, slovanského Dažboga:

„...Po smrti Hefaista, kterého nazývají též Svarogem, panoval nad Egyptany jeho syn jménem Slunce (Hélios), kterého nazývají Dažbog. Panovník Slunce, syn Svaroga, Dažbog byl silný muž...“¹¹⁴

Navíc již podle jména je se Svarogem spřízněn Svarožic, ctěný jednak v polabské Retře¹¹⁵, ale známý i na Rusi jako božstvo ohně:

¹¹³ K teorii etnogeneze a rozšíření Slovanů viz СЕДОВ В. В., *Славяне в древности*, Москва 1994, idem *Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование*, Москва 1999, idem, *Славяне. Историко-археологическое исследование*, Москва 2002.

¹¹⁴ „...Po umrtvii že Feostově, jehož i Svaroga naričiti i carstvoja Egiptjanomъ synъ jeho Solnce imenemъ, jehožъ naričjutiъ Dažъbogъ. Solnce že carъ synъ Svarogovъ ježe jestъ Dažъbogъ bě mužъ silen...“, „Kronika Jana Malaly“ (II. kniha, 1. kapitola), cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 71 – 72. Slovanský překlad v *Ipatjevském rukopisu* pod rokem 1114 vypráví o Svarogovi jako prvním kováři (v jeho době prý spadly z nebes kleště) a zároveň je Svarog líčen jako zákonodárce, který ustanovil monogamii a cizoložství krutě trestal vhozením provinilců do ohnivě pece, „...proto ho nazvali Svarogem...a po jeho vládě vládnul jeho syn Slunce, kterého nazývají Dažbogem...“ Za jeho vlády začali lidé odevzdávat daně. („...Ašte li kto perestupitiъ da vvergutiъ i peštiъ ognenu . sego radiъ prozvaša i Svarogomъ . i blužiša i Egiptъne . i po semъ carstvoja syn ego imenem Solnce jehože naričjutiъ . Dažъbogъ...otneleže . načaša čelověci danъ davatiъ caremъ Solnce carъ synъ Svarogovъ . ježe jestъ Dažъbogъ bě bo mužъ silenъ...“; *Ипатьевская летопись*, Полное собрание русских летописей, 2, Москва 2001, rok 1114, s. 278-279.)

¹¹⁵ „...Est urbs quaedam in pago Riederierum Riedogost nomine, tricornis ac tres in se continens portas, quam undique silva ab incolis intacta et venerabilis circumdat magna. Duae eiusdem portae cunctis introeuntibus patent; tertia, quae orientem respicit et minima est, tramitem ad mare iuxta positum et visu nimis horribile monstrat. In eadem est nihil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribilliter vestiti; quorum primus Zuarasici dicitur et praeteris a cunctis gentilibus honoratur et politur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur...“ *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronicon / Kronika biskupa Mersensurskíego Thietmara*, M. Jedlicki (ed.), Poznań 1955, I. VI/cap. 23 (17), s. 345. („...V kraji Ratarů stojí hrad /město/ jménem Radegost, o třech rozích a se třemi branami, ze všech stran obklopen /pra/lesem netknutým místními obyvateli a ctěným s velikou úctou. Dvě z těch bran jsou obráceny k přicházejícím; třetí, která je obrácena k východu, je nejmenší a otevírá se ke stezce vedoucí k jezeru, které leží stranou a je strašlivého vzhledu. V hradě se nachází jenom jedna svatyně umně

„...modlí se k ohni, nazývajíce ho svarožicem...“ („Slovo někojeho christoljubca, revnitelja po pravoj věře“).¹¹⁶

Svarog je tedy otcem Slunce i Ohně, což v indoevropských náboženstvích býval právě nejstarší a nejvyšší bůh – Nebe (*Djaus*). Markantně se tyto vztahy projevují v indoíránských mytologiích – árijský Agni je synem Djause, íránský Atar Ahura-Mazdy. Agni-Atar bývá ztotožňován se Sluncem, rodí se v nebi, odkud sestupuje v podobě blesku (sic!), bývá divoký a hrozný (to by odpovídalo hrozivosti retranského Svarožice), zároveň chrání dům (jako Svarožic na Rusi), rozděluje bohatství (tak zní jeden z výkladů jména Dažbog: „dej bohatství, rozdavatel jmění“).¹¹⁷ Není zde místo na rozlišování typologie Dažboga a Svarožice (zdá se, že se jedná o příbuzná, nicméně rozdílná božstva, neboť ve staroruských pramenech vystupují současně¹¹⁸, Dažbog jako bůh Slunce a Svarožic jako bůh ohně), postačí, když připustíme, že by podle logiky indoevropské (indoíránské) mytologie měli být oba syny boha-nebe. A v slovanské mytologii jsou oba syny Svaroga. Svarog je tedy bůh-nebe.¹¹⁹ (O tom by mohla svědčit i etymologie Svarogova jména.¹²⁰)

Lze předpokládat, že toto božstvo se pojí se světlem, nebem (a tedy i bleskem) a je vnímáno jako vševládné. To by odpovídalo Prokopiově charakteristice. Jedná se tedy skutečně o Svaroga? Zřejmě ne. Nejvyšší bůh nebe a otec bohů byl již ve velmi staré době

zbudovaná ze dřeva a stojící na základech z rohů divokých zvířat. Její stěny jsou zevně vyzdobeny rozmanitými podobami bohů a bohyň, jak lze zblízka vidět, podivuhodně vyřezanými; vevnitř pak stojí bohově udělaní lidskýma rukama, odění ve strašlivých helmách a štíty s vyřezanými jmény každého jednotlivého z nich; první z těch bohů je nazýván Svarožic a je ctěn a uctíván všemi ostatními pohany. Nacházejí se tam i jejich standarty, které nikdy odtamtud nejsou odnášeny, pokud nejsou nutné pro vojenské výpravy; tehdy jsou neseny pěšáky...“)

¹¹⁶ „...i ognevi moljate že sja, zovušte jeho svarožičь...“, cit. podle АНИЧКОВ, op. cit., s. 374.

¹¹⁷ ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, přel. Dejmalová K., Karlík F., Lyčka M., Našinec J., Patočková B., Praha 1995, s. 199-201.

¹¹⁸ Např. *Slovo svjatoago otca našego Ioanna Zlatousta, archiepiskopa Konstantina grada*: „... a inii vь svarožica věrujute... a inii vь dažьboga věrujute...“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 59-60.

¹¹⁹ Existuje drobná zmínka v jednom staroruském sborníku z 15. století, podle které by bylo možné ztotožnit nebe (popř. Svaroga) s Perunem. Na otázku: „kolik je nebes?“ zní odpověď: „Perun je mnohý.“ („koliko jestь nebesъ? – Perunъ jestь mnogъ.“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 305). Ztotožnit Peruna se Svarogem však není dost dobře možné, protože staroruský redaktor slovanského překladu Jana Malaly Peruna jistě znal, a přesto použil jména Svaroga pro označení otce Slunce. Na žádném jiném místě v pramenech nevystupuje Perun jako symbol nebe, jeho funkční zařazení je relativně vymezené. Snad tato poznámka pouze demonstruje, že se Perun jako aktivní božstvo (oproti Svarogovi) stal dominantním atmosférickým bohem.

¹²⁰ Indoevropské paralely k tomuto jménu jsou především v árijské oblasti: védské *súvar/svar* znamená „světlo“, „nebe“, „blesk“, „záření“, *svárna* = „světlonosný“, *svaraj* = Indrův přídomek; *svargaloka* = „cesta do nebeské říše spravedlivých duší“ (*Rigvéda*), tedy spálení těla. V *Avestě* je pro Slunce používán výraz *hvar*. Také arménština nabízí podobný výraz pro Slunce: *arew*. Na Slunce odkazuje i chetitské *har(u)uanai* = „svítat“. Jako původní vzorový kmen se předpokládá **s(a)uHel-/n-* nebo **sāue (sū-, sue)*, tedy kořen, který je základem pro pojmenování Slunce ve většině indoevropských jazycích (*saule, sol, Sonne, sun, sauil, Helios*,...). Na souvislost s ohněm by mohl odkazovat další indoevropský kořen **uer-* s významem „hořet“: chetitsky *uar* = „hořet“, *uarnu* = „spalovat“, arménsky *vařem* = „zapalují“, německy *warm* = „teplý“, litevsky *virti* = „vařit se“, staroslověnsky *variti* = „vařit“. Viz např. ТОПОРОВ В. Н., „Об иранском элементе в русской духовной культуре“, in: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры. Источники и методы*, Москва 1989, s. 23-60.

„svržen“ ze své výsadní svrchované pozice prakticky ve všech indoevropských náboženských systémech. Tato změna proběhla velmi dávno, protože již v době nejstarších indoevropských migrací vystupují jako hlavní bohové druhé generace (v chetitské mytologii bůh bouře Tešub, mittanská, árijská a íránská triáda Varuna-Mitra, Indra, Násatjové). Některé atributy boha nebe, který byl odsunut do role pasivního boha (*deus otiosus*), mohli převzít bohové „druhé generace“ jako italský Juppiter, řecký (D)Zeus, germánský Tý nebo baltský Dievs. Pokud by Svarog prošel podobným procesem jako Juppiter nebo Zeus, nesl by hromovládné funkce a jeho role by byla ve slovanském pohanství velmi výrazná. Tak tomu ovšem není. O Svarogovi víme prakticky jen z drobných zmínek, především z výše zmiňovaného překladu kroniky Jana Malaly. O aktivní úctě není prakticky zmínka. A navíc je zde právě ona Helmoldova relace o vzdáleném bohu, pánu nebes, který stojí jakoby mimo kult.¹²¹ Je sice pánem všeho, ale naprosto pasivní. Jestliže je tedy Svarog pánem nebe, je zároveň pasivní a není předmětem aktivního kultu. To ovšem neodpovídá Prokopiovu tvůrci blesku, kterému jsou přinášeny jako obětiny býci (popř. volové), tedy zvířata obecně spojovaná s kultem boha bouře. Lze jistě namítnout, že Helmoldova relace je od Prokopiovy nebo malalovského překladu značně prostorově a časově vzdálená a že jistě existovaly rozdíly v kultu i mezi jednotlivými slovanskými oblastmi. Ovšem Svarožicovo jméno v Retře svědčí o znalosti Svaroga i mezi severozápadními Slovy a jeho role pasivního pána nebes je tváří v tvář Svarožicovým atributům aktivního boha druhé generace (zbraně, rozvinutý kult, zobrazení) a malalovské zmínce pravděpodobná.

Zdá se tedy, že atribut blesku se v Prokopiově zprávě vztahuje přece jen k hromovládcovi. Jeho výsostné (z Prokopiova hlediska takřka monoteistické) postavení je zřejmě dáno aktivní rolí, jakou tento bůh hrál v určité skupině a určité historické situaci. Zda byl tento bůh nazýván Perunem, nevíme, je to však velmi pravděpodobné.

3. 3 Perun a středoevropští Slované

Tak zvaná západoslovanská skupina je ohledně zpráv o slovanském pohanství zvláštním případem. Na jedné straně se z oblasti severozápadních Slovanů (polabská skupina) zachovalo poměrně hojně informací o kultu bohů včetně jejich jmen. Na straně druhé ostatní skupiny středoevropského slovanského obyvatelstva (skupiny polská, srbská a

¹²¹ Helmoldův *bůh bohů* je nápadně podobný unavenému a značně pasivnímu Bohu-Stvořiteli, který vystupuje společně s ďáblem v lidových vyprávěních ve východní Evropě o stvoření světa. Je možné, že ve slovanském světě byl právě nejvyšší nebeský bůh (pravděpodobně Svarog) vzorem pro tuto folklórní mytologickou bytost. K problematice mýtu o stvoření světa viz ELIADE M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, přeložil Kalfířt O., Praha 1997, s. 72-112.

českomoravskoslovenská) zanechali o svém archaickém náboženství jen minimum informací. Středověké a raně novověké prameny sice často hovoří o lidových zvycích a obyčejích a přitom neopomenou připomenout, že mezi neřesti špatných křesťanů patří i modloslužba¹²², ale konkrétní jména bohů a jejich funkce nemáme k dispozici. Má to své pochopitelné příčiny. Zatímco polabská skupina po dlouhou dobu úspěšně odolávala christianizaci a tím na sebe přitáhla pozornost okolního světa, který se začal zajímat i o specifickou pohanskou víru, oblasti Moravy, Panonie, posálského Srbska, Čech či polského státu vystupují na historickou scénu ruku v ruce s oficiálním křtem politických jednotek, které vznikaly na jejich území. Pohanství přestalo hrát roli oficiálního kultu, místní vládcí se více či méně snažili o vnitřní christianizaci a výsledkem je mlčení pramenů. Vznikající polská a česká kulturní elita, která stála u zrodu raně středověkých literárních děl už staré bohy neznala a nebo neměla důvod o nich informovat. Stejně tak neupoutával starý kult zahraniční zpravodaje, neboť, pokud existoval, nebyl součástí oficiální státní ideologie, která byla křesťanská a christianizační.

Je tu pochopitelně opět jedno *ale*. Ve středověkých pramenech máme dochovaný jeden druh teonym – jedná se o jména antických božstev. Když chtěl Kosmas popsat víru a bohy starých Čechů, použil jména jako Juppiter, Venuše, Mars, Cerera, Bellona:

„...*Obětujte tedy svým bohům osla, aby se jejich ochrana u vás octla. Tuto oběť káže učiniti nejvyšší bůh Jupiter i Mars sám a jeho sestra Bellona, též Cereřin zeť...*“¹²³

Není to jediný případ v pramenech. Podobný přístup uplatňovali i raně novověcí zpravodajové. Ti, napojeni humanistickým vzděláním a klasickou četbou, popisovali staroslovanský panteon srovnáním s antickými. V raném novověku se tak objevují první jména pohanských božstev, které autoři připisovali starým Čechům a Polákům. V podstatě se podle autorů jednalo o antická božstva s touž typologií, pouze jména byla slovanská. Za „zakladatele slovanského panteonu“ tohoto typu je obecně pokládán krakovský kanovník Jan Długosz (1415-1480), který ve své *Historia Polonica* (kniha I.) podává tyto informace:

¹²² Například *Homiliář Opatovický* informuje: „...*Omne statim genus humanum ab illo innumerabilibus iniquitatibus inquinatum est et maxime in idolorum cultura, quia obliviscentes domini sui creatori, alii solem alii luna et sidera colebant, alii flumina et ignes, alii montes et arbores, sicut et adhuc pagani multi faciunt et plurimi etiam in hac terra nostra adorant daemona et tantummodo christianum nomen habentes, pejores sunt quam pagani...*“ („...*Veškerý totiž lidský rod znečištěný nečistotami byl zcela oddán úctě modlám, neboť zapoměli na svého Pána Stvořitele, jedni Slunce, jiní Měsíc a hvězdy ctili, jiní řeky a oheň, jiní hory a stromy, a tak dosud činí mnozí pohané a mnozí také v této naší zemi se klaní démonům, a přestože se nazývají křesťany, horší jsou nežli pohané...*“), cit. podle *Fontes historiae religionis Slavicae*, C. H. Meyer (ed.), Berolini 1931, s. 21.

¹²³ „...*Ergo litate diis vestris asinum, ut sint et ipsi vobis in asylum. Hoc votum fieri summus Jupiter et ipse Mars sororque Bellona, atque gener Cereris iubet...*“, *Cosmae Chronicon Boemorum cum continuatoribus*, I.I/cap. 11, *Fontes rerum Bohemicarum II. – Prameny dějin českých II.*, Josef Emler (ed.), Praha 1874, s. 21; český překlad *Kosmova Kronika česká*, přel. Hrdina K. (Bláhová M. – úpravy), Praha 2005, s. 35.

„...Je známo o Polácích, že od počátku svého rodu byli modloslužebníky a že věřili a ctili množství bohů a bohyň, jmenovitě Jova, Marse, Veneru, Pluta, Dianu, Cereru a upadli v bludy jiných národů a kmenů. Jova ve svém jazyce nazývali Jessem věřice, že od něho jako od nejvyššího z bohů jim přicházela všechna pozemská dobrodiní, jak nepříznivá tak šťastná. Jemu také zvlášť prokazovali úctu, větší než jiným bohům a uctivějšími oběťmi ho velebili. Marse nazývali Ladou. Představy básníků ho učinily vůdcem a bohem války. Modlili se k němu za vítězství nad nepřáteli a za odvahu pro sebe a úctu mu prokazovali velmi divokými obřady. Veneru nazývali Dzidzilelou a měli ji za bohyni manželství, zvláště ji prosili o požehnání potomstvem a za dar hojnosti synů a dcer. Pluta nazývali Nyjou, považovali ho za boha podzemí a strážce a ochránce duší, když opouští tělo. K němu se modlili o to, aby byli po smrti uvedeni do lepších sídel v podzemí. Těm duším byla vybudována v Hnězdně významná svatyně, ke které se putovalo ze všech stran. Dianu považovali podle pohanské víry za nevěstu i pannu zároveň, uctívaly ji matky i panny věnci před jejími modlami. Rolníci zase uctívali Cereru a obětovali jí obilná zrna. Za božstvo považovali i „Počasí“ a tak je i nazývaly Pogodou, tedy dárce příhodného povětrí. Byl též bůh života zvaný Žywy. Panství Lechitů vzniklo v krajině plné lesů a hájů, o kterých předci věřili, že je obývá Diana a že nad nimi uplatňuje svoji vládu, Cerera zas byla považována za matku a bohyni úrody, které ten kraj potřeboval dostatek, ty dvě bohyně zvali: Dianu v jejich jazyce Dzewanou a Cereru Marzanou a ty se těšily přednostnímu kultu a všeobecné úctě...“¹²⁴

Velmi podobně, zřejmě inspirován Długoszem, informuje i o něco později Matěj z Miechowa:

¹²⁴ „...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 Yezam lingua sua; a quo velut deorum summo, omnia temporalia bona, et omnes tam adversos, quam felices successus sibi credebant praestari, cui et 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 deposebant numerositatem donari. Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora linqunt, servatorem et custodem opinabantur, postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci, et illis delubrum primarium 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 aerae 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...“, JOANNES DLUGOSZ SEU LONGINUS CANONICUS CRACOVENSIS, *Historiae Polonicae*, liber I, cit. podle *Fontes historiae religionis...*, op. cit., s. 66-67.

„...Povíme o počátku znovuzrození Poláků v Kristu skrze křest. Je třeba říci o prokletých modlách, které ctili předtím, než vyznali pravou víru a obrátili se k pravé službě Boží. Byli to ti, o kterých je možno číst v Chronografu, bohové, kteří byli podle lidového zvyku ctěni, totiž Jupiter, Mars, Pluto, Venuše, Diana, Ceres. Jova v svém jazyce nazývali Jessou, tvrdili o něm, že je všemohoucí, všeho je dárcem, vše je schopen učinit, neboť všechny věci jsou Jovem naplněné. Marta nazývali Ledou, vládcem válek a dárcem vítězství. Pluta nazývali Nya a žádali od něho po smrti lepší sídla v podsvětí. Veneru nazývali Dzidzililyou. Od ní získávali plodnost, rozkoše a množství potomstva. Dianu ctili jako Dzevanu a vzývali ji kvůli zdrženlivosti, při lovech a pro štěstí při líčení. Cereru nazývali Marzanou a prosili ji o plodnost polí a stromů. A protože stejně jako Řekové (kteří nebyli příliš vzdálení) byli oddáni modloslužbě, ctili řecké bohy, jak jsem já od svých předků slyšel. Ctili Pogodu, což znamená „počasí“, ctili povětrí, buď jako jemný vánek, který šumí v obilných klasech a v listí stromů, nebo přechází do hukotu: to božstvo nazývali Pogwisd. Ctili Léthé, matku Castora a Poluxe, a bližence Castora a Polluxe narozené z jednoho plodu oslavují do dnešního dne starými písněmi zpívající: „Lada, Lada, Ileli Ileli, Poleli“ a přitom tleskají a hlomozí rukama. Ladou (jak říkají očití svědkové) nazývají Léthé [aby to nebylo stejné jako jméno Martovo], Kastora Leli, Poluxe Poleli. Všechny ty výše zmíněné modly, všechno věštění, zaklínače a hadače vyhnal slovný kníže Mieczslav [= Měšek], který, když vládl v zemi, pod trestem smrti vyhlásil, že nesmějí být oslavováni jiní bohové, kromě pravého a jediného Boha ve třech osobách. Já sám ve svém dětství jsem viděl modly výše jmenovaných bohů již zčásti zničené, poblíž ambitu kláštera Svaté Trojice nedaleko Krakova. Již dávno povznesený...“¹²⁵

¹²⁵ „...Dicto inicio renascendi in Christo per baptismum polonorum. Dicenda sunt execranda idola eorum adorata, priusque ad uere fide cognitionem, uerique dei culturam peruenerunt. Fuerunt autem ut est in Cronographis uidere: dii quos more gentilitatis coluerunt, isti Iupiter, Mars, Pluto, Venus, Diana, Ceres, Iouem, uulgari sermone Iessam nuncupabant, Hunc dixerunt omnipotentem, Omnia dantem, omnia que facientem, quonia Iouis omnia plena sunt, Martem appellantur Ledam, ducem bellorum, et largitorem uictoriarum. Plutonem uocauerunt Nya, meliores sedes inferni: post mortem ab eo postulantes. Venere dixerunt Dzidzililya. Ab hac impetrabant foecunditatem, uoluptates, et prolis copiam. Dianam nuncupabant Dzeuana, continentiam, uenationes, et foelices aucupationes ab ea praecantes Cererem uocarunt Marzana, fertilitatem agrorum et arborum ab ea petentes. Et quia ad instar ad graecorum (quibus non multum distant) multa satagebant facere. Deos graecorum coluerunt: Ut ego a maioribus meis accepi. Adorabant Pogoda, quod sonat temperies: Adorabant spiraculum, siue flatum tenuis aerae, per spicas frugum, et folia arborum sibilantem, atque cum sibilo transientem: Vocantes numen eius Pogwisd: Adorabant Ledam matrem Castoris et Pollucis, Geminisque, ab uno ouo natos Casterem et Pollucem, quod aeditur in hodiernam diem, a cantantibus uetustissima carmina: Lada Lada, Ileli Ileli, Poleli cum plausu et crepitu manuum: Ladam (ut ausim ex uiuae uocis oraculo dicere) Ledam uocantes, non martem, castorem Leli, Polucem Poleli. Omnia iam praefata idola, omnia auguria, incantatores et phitones, abstulit inclitus princeps Mieczslav, et regno relaguit, sub interminatione uitae mandans, ne quisqua, praeter uerum et unicum deum, in personis trium, peramplius glorificaret. Ego in puericia mea uidi tria idola de praedictis in parte confracta, circa ambitum monasterii sanctae trinitatis iacem ria Craccouiae: Iam dudum sublata...“, MACIEJ Z MIECHOWA, Chronica Polonorum, l. II./caput II., cap XXIII, nestránkováno.

A konečně tyto informace shrnuje Matěj Strykowski ve své polsky psané *Kronice polské, litevské, žmud'ské a vsí Rusi*, kde podává informace nejen o Polácích, ale i o Rusech, Čechách a Bulharech:

„...Nejprve měli Poláci, Pomořané, Mazurové tyto hlavní bohy: Jova, kterého nazývali Jessa; toho oslavovali jako všemohoucího a dárce dobra. Plutona, podsvětního boha, kterého nazývali Nia, oslavovali večer a rovněž ho prosili, aby po smrti získali lepší a váženější místo v pekle. Žádali ho i o déšť azahánání nečasů a byl mu zasvěcen chrám v Hnězdně, jak to dosvědčuje Długosz. Cereru, bohyni země a vynálezky obilí, nazývali Marzana a byl jí v Hnězdně, jak o tom píše první polský kronikář a krakovský biskup Vincenc Kadłubek, zbudován nákladný chrám, kde k její oslavě obětovali desetinu všeho obilí po žních a prosili o bohatou úrodu na příští rok. Veneru, bohyni lásky, nazývali Zizila a modlili se k ní o plody a žádali po ní veškeré tělesné rozkoše. Dianu, bohyni lovu, svým jazykem nazývali Ziewona nebo Dziewanna. Kastora a Poluxe, římské bůžky, oslavovali a nazývali je Lel a Polel. To ještě můžeme slyšet v dnešní době mezi Mazury a Poláky, když se napijí, pak vykřikují ‚Lelum po Lelum‘ ...Oslavovali i matku Lela a Polela Ledu...A podle obyčeje se muži i dívky, staří i mladí společně scházeli o svátcích k tanci a jiným kratochvilím, které nazývali kupalo, zvláště 25. května a 25. června, což se ještě dosud zachovává na Rusi a Litvě. Brzy po převodní neděli až do svatého Jana Křtitele ženy a panny se společně scházejí, vezmou se za ruce, opakují a zpívají: ‚Lado, lado i Łado maja!‘ na památku Lady, matky Kastora a Poluxe, aniž by prostí lidé věděli, odkud se ten zvyk vzal.

Oslavovali Poláci ještě šumící vítr jako boha a nazývali ho Żywie, také Pogodu, boha jasných a veselých dní, jak to slyšel Miechowius od svých předků. Oslavovali také druhý vítr, Pochvist, který, jak píše Miechowius (ale Cromer vykládá Pochvist jako nečas), je ještě dnes Mazury nazýván Pochwistem, a když se s takovým větrem setkali, padali a klekali...“¹²⁶

¹²⁶ „...Naprzód tedy Polacy, Pomorzczycy, Mazurowie, ty najprzedniejszy bogi mieli: Jowisza, którego zwali Jessa, tego chwalili za wszemocnego i za dawcę dóbr. Plutona też boga piekelnego, którego zwali Nia, chwalili wieczor, prosili też od niego po śmierci lepszego i wczesniejszego miejsca w piekle i dżdżów albo uskromienia niepogody, którego kościół naświętszy był w Gnieźnie, jak Długosz świadczy. Cererę też boginią ziemną, wynalezicielkę zboża wszelkiego, którą oni zwali Marzana, tej też w Gnieźnie, jako Wincenci Kadłubkus, biskup krakowski, pirwszy Kronikarz Polski pisze, był wielkim kosztem zbudowany kościół, gdzie jej na chwałę dziesięciny wszelkiego zboża po żniwech ofiarowali, prosząc na drugi rok o żyzne urodzaje. Wenerę też boginią miłości zwali Zizilą, której modły czynili dla płodu i wszelkich roskoszy cielesnych od niej żądali. Dianę, boginią lowów, swym językiem zwali Ziewoną albo Dziewanną. Castora też i Poluxa, rzymskich bożków chwalili, których Lelusem i Polelusem nazywali, co jeszcze i do dzisiejszych czasów u Mazurów i Polaków na besiadach, gdy sobie podleją, jaunie słyszemy, kiedy Lelum po Lelum wykrzykują...Chwalili i matkę Lelowę i Polelowę Ledę...A zwykli byli mężowie i niewiasty, starzy i młodzi, na święta bych hogów swoich w jedno się schodzić miejsce do tańców i krotofil inszych, którą schadzke kupalę zwali, zwłaszcza 25 dnia Maia miesica i 25 czerwca, co jeszcze do tych czasów w Rusi i w Litwie zachowują; bo skoro po niedzieli Przewodnej aż do Ś. Jana Chrzciela niewiasty i panny do tańca się gromadą schodzą, tam ujawszy się za ręce Lado, lado i lado maja! powtarzają, śpiewając na pamiętkę Lady albo Ladów, matki Kastora i Poluxa, acz prości ludzie nie wiedzą skąd ten obyczaj

Lze si pochopitelně položit otázku po spolehlivosti těchto informací. Odkud se berou? Kde k nim autoři přišli? Mlčení dosavadních pramenů, přílišné sepětí s antickou tradicí a podivně znějící jména pochopitelně vyvolávají pochybnosti o věrohodnosti těchto zpráv. Ještě v 19. století se s těmito informacemi pracovalo jako s pravdivými (Puškin například využívá „slovanského bůžka lásky“ Lela), ale již na počátku 20. století byly kroniky podrobeny nesmlouvavé kritice. Jestliže ještě Lubomír Niederle spekoval o existenci zmíněných božstev v rámci jakési polské lidové tradice, pak zcela odmítavé stanovisko zaujal Alexandr Brückner¹²⁷, jehož názor byl obecně přijat. Je možné uvažovat, zda za středověkými a raně novověkými názvy božstev se neskrývají skutečné mytologické postavy, které by těm antickým typologicky odpovídaly. *Interpretatio romana* byl běžný způsob v klasické literatuře, Caesar tak například popisuje náboženství Gallů. Kosmas ale není Caesar, jeho tvorba se výrazně podřizuje častým antickým a biblickým *topoi* a mluví-li o úctě k Jupiterovi či Venuši, není to nic víc, než abstraktní slovní spojení bez reálného vztahu k popisované skutečnosti, na rozdíl od Caesara hovořícího o konkrétním božstvu, kterému dá pouze latinský název, aby ho přiblížil svému čtenáři. Je lákavé spojit Jupitera s Perunem, nebo prostě s nějakou slovanskou obdobou hromovládce. Jenomže Kosmas nepíše o konkrétním slovanském hromovládném bohu, kterého by pro „latinského“ čtenáře nazýval Jupiterem, Kosmas pouze píše, že Čechové byli pohané a ctili, podobně jako antické národy, více bohů.

Podobně nespolehliví jsou i polští zpravodajci, především první z nich – Długosz. Jeho výklad staropolského pohanství, je vlastně naroubování antické mytologie na polské prostředí s tím, že Długosz přidává slovanské „názvy“ antických božstev. Bůh ví, kde k těmto názvům přišel. Je otázka, zda je nutné zaujímat tak přísně kritický postoj, jaký zaujal Brückner a zda přeci některé z těchto jmen nemělo místo v polské lidové mytologii a démonologii. Například zmínka o bližencích je zajímavá: víme, že tento kult v slovanské archaické kultuře existoval, ačkoliv se do našich dob nedochoval. Nicméně celý systém staropolské mytologie z ničeho nic a bez souvislostí se vynořivší v Długoszově díle nelze pokládat za relevantní historický pramen. Proto také informace o Jovovi, možné období Peruna, je nám prakticky k ničemu. Navíc Długosz i jeho následovníci Peruna znali a znali i jeho funkce. Do systému staropolské mytologie jej však nezařazují, ani nepoužívají jeho jméno jako slovanský překlad nebo slovanskou obdobu nějakého antického boha. Spojují ho takřka výhradně se staroruským

urośl...Chwalili jeszcz Polacy wiatr szumiący za boga, który nazywali Żywie, takż Pogodę, boga jasnych a wesolych dni, jako słyszał Miechowius od przodków swoich. Chwalili też drugi wiatr Pochwist, który, jako Miechowius pisze (ale Cromer Pochwist niepogodą wyklada) jeszcz i dziś Mazurowie Pochwistem zowią, przeto kiedy już taki się wiatr świńczący trafił, padali i kłękali...“; STRYKOWSKI, op. cit., księgi czwarte/rozdział IV, s. 137-138.

¹²⁷ BRÜCKNER A., *Mitologia polska. Studium porównawcze*, Warszawa 1924, s. 9-24.

prostředím a jako svébytnou a samostatnou mytologickou jednotku, která má místo jen v tomto prostředí a s polským nebo vůbec západoslovanským okruhem nemá v podstatě nic společného. Česká i polská písemná tradice tedy Peruna nezná a nebo ho nevnímá jako součást archaické kultury svých národů.

U Čechů a Poláků jsme nepochodili a týká se to i Srbů a panonských Slovanů, u nichž se prameny úcty k hromovládnému bohu rovněž nedochovaly. Co však polabská oblast? Zde přeci máme zachovánu řadu teonym. To je sice pravda, ale ani jedno z nich není Perun. Ba co víc, nemáme ani žádné zprávy o úctě k hromovládci. Známe Svarožice, Svantovita, Triglava, Jarovita, Prova, Podagu, Sivu, Černoboha, Černohlava, Rugevita, Turupita, Porevita, ale nikoliv Peruna. Někdo by mohl namítnout, že přeci máme drobnou zmínku o úctě severozápadních Slovanů k hromovládci. Je to drobná zmínka, kterou zapsal ve svém díle *Historia ecclesiastica* (IV, pod rokem 1069) Ordericus Vitalis (asi někdy v letech 1141/1142):

„...*Luticko též poslalo na podporu Angličanů pomocné sbory. V té zemi sídlil lidnatý národ, který se dosud držel bludů a nepoznal pravého boha; ale pod příkrovem neporušené neznalosti uctíval Wotana, Thora, Freyu a jiné falešné bohy či spíše demony...*“¹²⁸

Podle této zprávy uctívali Lutici Wotana, Tóra a Freyu. Někdo by mohl zajásat, že jsme na správné stopě, protože hromovládný Tór je evidentně obdoba hromovládného Peruna, přinejmenším tu alespoň máme nesporný doklad o úctě Luticů k hromovládci. Ordericus pouze boha přejmenoval podle tradice jemu vlastní. Byl by to však předčasný jásot. Wotan, Tór a Frey tvořili triádu typickou pro germánské pohanství. O těchto třech hlavních germánských bozích a jejich modlách informuje už starší Adam Brémský. To, že Ordericus připisuje Luticům úctu k této tradiční(!) germánské triádě (ve které Freya nahradila Freye), nedělá vlastně nic jiného, než co udělal Kosmas. Zdůrazňuje pohanství a mnohobožství Slovanů použitím zavedených schémat srozumitelných pro germánského, latinsky vzdělaného čtenáře. Jedná se vlastně o použití kulturního *topos* (a možná o běžné literární, jestliže byl Orderikovi vzorem Adam Brémský). Vztahovat však germánská teonyma ke konkrétním slovanským bohům by bylo stejně nesmyslné, jako to činit v případě Kosmově.

Takže opět nic? V případě jmen polabských bohů se objevily spekulace nalézt Peruna ve zkomoleninách latinských textů. Jedná se konkrétně o dvě jména – *Prove(n)* a *Porenutius*. O prvním informuje Helmold:

¹²⁸ „...*Leuticia quoque pro Anglicis opibus auxiliares turmas mittebat. In ea populissima natio consistebat, quae gentilitatis adhuc errore detenta verum Deum nesciebat; sed ignorantiae muscipulis illaqueata, Guodenem et Thurum Freamque aliosque falsos deos, immo daemones colebat...*“, ORDERICUS VITALIS, *Historia ecclesiastica* IV (sub a. 1069), cit. podle *Fontes historiae religionis...*, op. cit., s. 24.

„...I rozmohly se za oněch dnů po veškeré Slavii mnohonásobné modlářství a pověrečné bludy. Neboť mimo háje a domácí bůžky, jimiž venkov i města oplývaly, první a nejhlavnější byl Proven, bůh země aldenburské, Živa, bohyně Polabanů, Radigast, bůh země bodrecké. Těm byli zasvěceni žrecové a přinášeni obětí a mnohonásobné náboženské obřady...“¹²⁹

A na jiném místě ještě podrobněji o Provenovi:

„...Tam jsme mezi prastarými stromy spatřili posvátné duby, zasvěcené bohu té země Provenovi, které obkličovalo nádvoří a plot, vystavený velmi pečlivě ze dřeva, v němž byly dvě brány. Neboť kromě domácích bůžků a model, jimiž každá ves oplývala, bylo místo to svatyní celé země, a byl pro ni ustanoven žrec a slavnosti a rozličné obětní obřady. Tam se každé pondělí scházival lid té země s knížetem a knězem za příčinou soudů. Vstup do nádvoří byl ovšem zakázán, vyjímajíc kněze a ty, kteří chtěli obětovati nebo na které doléhalo nebezpečí smrti; těmto totiž se nikterak neodpíralo útočiště...“¹³⁰

Výsadní postavení Provena v obodritském kultu, přítomnost dubů v posvátném háji (vzpomeňme na balkánskou *Perunovu dubravu*) a konečně samotné teonymum, které mohlo být zkomoleno v latinském textu německým autorem a nebo v samotném polabském prostředí – to vše by mohly být stopy vedoucí k Perunovi. Nicméně nejsou to důkazy přímé. Chybí nám hlavní atribut, po kterém se pídíme – hromovládnot. Výklad jména *Prove(n)* jako zkomonělina Perunova jména je pouze spekulativní. Jako další varianta pro výklad tohoto teonyma se někdy uvádí souvislost s právní funkcí naznačenou v Helmoldově textu (právo > Prove).¹³¹

Druhé božstvo se objevuje v kronikářském díle Saxo Grammatika *Gesta Danorum* (12. století). Saxo situuje jeho úctu a jeho modlu do korenické svatyně (Carentia-Garz) na ostrově Rujána:

¹²⁹ „...Invaluitque in diebus illis per universam Slaviam multiplex ydolorum cultura errorque supersticionum. Nam preter lucos et penates, quibus agri et opida redundabant, primi et precipui erant Prove deus Aldenburgensis terrae, Siwa dea Pelaborum, Radigast deus terrae Obotritorum. Hic dicanti erant flamines et sacrificiorum libamenta multiplexque religionis cultus...“, HELMOLD, op. cit., I. I/cap. 52, s. 102, český překlad, op. cit., s. 84.

¹³⁰ „...Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriationes et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibitus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negabatur asilum...“, HELMOLD, I. I/cap. 84, s. 159-160, český překlad, op. cit., s. 126.

¹³¹ Autoři knihy *Slovanská mytologie* (*Славянская мифология*), uvádějí tři výklady funkce tohoto božstva: 1) hypostáze Peruna, 2) epiteton Peruna (podle V. Pizzaniho) a nebo 3) bůh plodnosti (viz *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Агапкина Т. А., Виноградова Л. М., Петрухин В. Я., Толстая С. М. /edd./, Москва 1995, heslo „Прове“, s. 326).

„...Ještě nebyla zcela zničena a ruce ozbrojenců se dychtivě vztahovaly k modle Porevita, která byla ctěna v nejbližší svatyni. Ta měla pět hlav, ale byla zobrazena beze zbraní. Po jejím stržení byl vyhledán chrám Porenuta. Tato socha měla čtyři tváře a uprostřed prsou pátou - její čelo držela levice a bradu pravice. Tu pokácely sekyry kněží. Z nařízení Absolona byly tyto sochy před zraky obyvatel města spáleny...“¹³²

Společně s Porenutiem tu vystupuje i božstvo s podobným jménem *Poreuith*. O garzké svatyni informuje ještě jeden zajímavý pramen – *Knytlingsaga* (13. století), ve které jsou jména proti latinskému textu značně zkomolená:

„...Nazitří přitáhl král se svými k městu nazývaného Korenice a tam nařídil strhnout tři modly, které se jmenovaly Rinvit, Turupit, Puruvit; ale tyto modly učinily mnohé zázraky, jako například: jestliže někdo souložil se ženou uvnitř města a spojili se jako psi, nemohli se dříve od sebe oddělit, dokud nebyli vyneseni z města...“¹³³

Jaká byla původní forma jména *Porenutius* se můžeme jen dohadovat. Jako jedna možná varianta se uvádí *Perunic*, tedy syn Peruna (nebo zdrobnělina Peruna). Bohužel nevíme o tomto božstvu prakticky nic, co by jakoukoliv možnou spojitost s Perunem podporovalo. Podobně je to i s Porevitem. Bylo by možné uvažovat, že jeho jméno původně znělo *Porenvit* či *Perunvit* – tedy něco jako *Pán Perun*, popřípadě *Pán hromu*. Ovšem opět neznáme skutečnou původní podobu tohoto teonyma a jakékoliv hromovládne atributy nám chybějí.

V písemných pramenech ze středoevropské oblasti tedy nenacházíme žádný přímý a prokazatelný doklad o Perunovi a jeho kultu mezi tamními Slovany. Naše pozornost se musí upnout jiným směrem, podobně jako v případě balkánských Slovanů především k toponomastice a folklóru. Je tu však významný prvek, který musí být zmíněn hned na počátku, protože je do očí bijící – jedno polské slůvko.

Ukrajina, běloruština a polština mají pro hrom, vedle alternujícího *grom* (*hrim*), výraz *perun* (*p'erun*, *pjarun*, *piorun*). Právě přítomnost tohoto výrazu v polštině by mohla dokazovat znalost Peruna ve středoevropském (přínejmenším polském) prostředí. Je však

¹³² „...Nec eius excidio contente satellitum manus, ad Poreuithum simulacrum, quod in proxima ede colebatur, audius porriguntur. Id quinque capitibus consitum, sed armis uacuum fingebatur. Quo succiso, Porenutii templum appetitur. Hec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebatur. Hoc famulorum ministerio securibus icta concidit. Has statuas oppidani Absalonis edicto intra menia cremare iussi...“, SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum*, XIV, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 55-56.

¹³³ „...En um morgininn eptir foru Þeir konungr till Þess staðar, er Karanz heitir, ok let hann Þar höggva niðr Þrju skurðgoð, er sva hetu: Rinvit, Turupið ok Puruvit, en skurðgoð Þessi gjörðu sva mikil undr, at Þegar, ef nokkurr maðr atti samlag við konu innan borgar, Þa loddu Þau saman sem hundar, ok eigi losnuðu Þau, fyrr en Þau komu ut af borginni...“, „*Knytlingsaga*“, kap. 122, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 85-86.

výraz *piorun* skutečně dokladem znalosti Peruna? Nejedná se jen o jiný výraz pro hrom, který byl ve východoslovanském prostředí vztažen na božstvo bouře? Na to ovšem lze namítnout, že ve staroruských pramenech je Perun jméno boha a nevystupuje ve významu hromu, pro to existuje jediný výraz – *grom*. Za druhé, výraz *perun* se ve významu hromu objevuje jen v těchto jazycích, všude jinde ve slovanských oblastech se buď nevyskytuje nebo jen jako marginalita. A za třetí i v polštině existuje výraz *grom*, zejména ve staré polštině. *Piorun* se stal dominantním výrazem zřejmě až později jak svědčí užití slova *grom* ve staropolských textech:

„...*Grom z nyeba uderzyl...tedy wacz barszo welike gromy szą oni byly thamo uderzyły...Bo zaprawdą strzali twoie szły są, glos gromu twoego uczeką...ot glossa gromu twego bacz sye bądą...et fulguribus, et tonitruo, gromy, super montem...Veniam ad te in caligine, czemoszcz, et audita sunt tonitrua, gromi, et nubes densa opperuit montem...*“¹³⁴

Navíc *piorun* označuje celý atmosférický jev, nejen hrom ale i blesk, ale hlavně úder, který je často ve folklóru personifikován, že to „Perun bije“, někdy i ve významu démona (*idź do pioruna*).¹³⁵

Pokud připustíme, že výraz *perun* ve svých variantách je degradované teonymum, můžeme namítat dál – dobře, to, že se v ukrajinštině a v běloruštině původní božské jméno začalo užívat pro atribut hromovládce, není nic překvapujícího, na území Ukrajiny a Běloruska byl Perun znám a uctíván. Ale v Polsku o něm prameny mlčí. Není tedy výraz *piorun* výpůjčka z východoslovanských jazyků? Vzájemné vlivy tu dlouhodobě pochopitelně byly. V jiných západoslovanských jazycích se pro hrom Perunovo jméno neuzívá.

Pro rozřešení této otázky si musíme pomoci právě toponomastikou a folkloristikou. Ve středoevropském areálu se nachází řada místních jmen s Perunovým jménem – *Perun, Peron, Pyron, Piorunów, Pioruny*, uvažuje se o i německých zkomonělinách *Prohn, Prohnsdorf*.¹³⁶ Obec Prohn je doložena v roce 1240 jako *Perun*. Podobně lokalita Prohsdorf v okrese Segeberg se objevuje v pramenech už v roce 1199 jako *Perone*.¹³⁷ Perun se vyskytuje i jako osobní jméno – v Čechách z 15. století (nekrologium benediktinského kláštera). Ještě významnější je folklórní materiál. V něm vystupuje Perun nebo hrom v personifikované podobě. V polské lidové terminologii vedle výrazu *grom*, který je názvem jevu, je *piorun*, či *pierun* často personifikován. Dokonce jsou oba výrazy významově odlišovány:

¹³⁴ *Słownik staropolski*, Wrocław 1956-1959, tom II. D – H, Urbanczyk S. (ed.), heslo „*grom*“, s. 493.

¹³⁵ BAŃKOWSKI A., *Etymologiczny słownik języka polskiego*, tom 2 L – P, Warszawa 2000, s. 584, považuje polské *niech to piorun trzaśnie!* za původem německé *da schlag doch der Donner drein!*

¹³⁶ KREK, op. cit., s. 385 pozn. 1.

¹³⁷ WITKOWSKI T., „Perun und Mokoš in altpolabischen Ortsnamen“, *Onomastica*, 1971, s. 180.

„P'orun a grom to jedno, p'orun to spetne.

P'orun to jak tšasn'e ji se zapáli, grom to zimni, co nie zapáli.

To p'orun, a p'erun to drug'ego pšezywa jak jes zuy.“¹³⁸

V Malopolsku a ve Slezsku označuje *grom* zahřmění bez blesku, v severním Polsku „suchý“ hrom bez ohně a požáru. Varianty výrazu *perun/piorun* jsou v lidové tradici též tabuizovány:

„My ne zm'anovali p'erun, tylko uderzyuo, tego slova bol'imy s'e vymuvić.

Zněziuo nigdi nie móyili p̄xorun, kozdi ye, ze to jes te p̄xorun, ale tak še nie moyiuo.“¹³⁹

Máchal uvádí i víru na Sandoměřsku, kde je *Pjerun* v lidové tradici představován obrem s ručnicí, který pronásleduje zlé duchy.¹⁴⁰ Lidová úsloví se jménem Perunovým nejsou známa jen v polském prostředí, kde jsou celkem pochopitelné, protože se mohou týkat pouze hromu jako atmosférického jevu. Objevují se ale i v kašubském prostředí:

„Do tarona! A źebě ce taron vzal! U parona! Żebě ce jasn'isti parone vzalë!“¹⁴¹

Kašubské prostředí pod pojmem *par'on* rozumí zlého ducha, o kterém však není možné nic bližšího určit, ale který souvisí s *klinem*, tedy *strzalou piorunovou*: *Żebě ce jasn'iste paroně vzalë!* (oblast Puzdrowa, Gowidlina, Sierakowic, Sianowa, Miłosze, Zęblena, Goręczyna).¹⁴² Podobně označuje zlého ducha nebo ďábla výraz *taron*: *Aźebě ce taron vzal!* *Do tarona! Ala taronov'e!* (oblast Kępy Ruckej). Výrazy jako *taron*, *paron*, *pórën*, *pórun* jsou pravděpodobně výsledkem tabuizace¹⁴³, buď ve strachu před obyčejným hromem, nebo (a to spíše) jako výraz bázně před tím, kdo tento atmosférický jev působí, protože jen živá osoba nás může slyšet, a proto pouze před ní má smysl komolit její jméno.

Perunovo jméno v kletbách není ve střední Evropě jen polskou záležitostí. Populární jsou slovenská úsloví, které dokládají znalost hromovládce Peruna i mezi karpatskými Slovany:

„Parom tě trestal (metal, zabil, vzal)! Peron tě zabil! Aby ich Paromova strela!

Peronova strela ťa zabila! Do paroma! Bodaj to parom vzal!“¹⁴⁴

¹³⁸ KUPISZEWSKI W., *Słownictwo meterologiczne w gwarach i historii jazyka polskiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969, s. 65-68.

¹³⁹ Ibidem.

¹⁴⁰ MÁCHAL, op. cit., s. 182.

¹⁴¹ НИКОЛАЕВ, СТРАХОВ, op. cit., s. 151.

¹⁴² СУЧТА В., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970, tom IV P - R, s. 33-34, tom V. S – T, 1972, s. 328.

¹⁴³ BORYŠ W., РОПОВСКА Н., *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny*, tom IV. P – S, Warszawa 2000, s. 23-24.

¹⁴⁴ АФАНАСЬЕВ А., *Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу*, 1, Москва 1992 (reprint z roku 1868), s. 205.

Peronova strela – Perunova střela je známa také ve většině středoevropských oblastech. V Polsku existuje několik variant jejího pojmenování: *kamień piorunowy* (*pioruński*, *piorunów*, *od pioruna*), *kamyszczek piorunowy*, *kamiszek z pioruna*, *strzała*, *strzałka*, *prątek od pioruna*, *pręcik od pioruna*, *palec/paluszek boży* (*Pana Jezusa*, *czarta*, *diabli*), *krzemień*.¹⁴⁵ V lidovém pojetí jde tedy o zbraň, střelu, kterou kdosi hází. A ten kdosi se s nejvyšší pravděpodobností jmenuje Perun/Piorun:

„*To jiskra perunova skameńaua.*

Stšalka taka, to s poruna. Stšalka spada z puwetša na droge, porun jo zrob' i.“¹⁴⁶

Stejně jako v lidové víře na Balkáně i zde se střela zarává do země a po určité době se dostává na povrch:

„*Jak tšašné, to ten prontek leći v zem'e a za pientnašće lat leći v gure i ftedy še go znańduje.*“¹⁴⁷

Zřejmě se tu odráží mytologický syžet o souboji hromovládce s jeho protivníkem, při kterém hromovládce metá kamenné a ohnivé střely. Spojení belemnitů se sakrální oblastí dokazuje jak víra v jejich léčivé a magické schopnosti, připisované jim v Polsku, na Bílé Rusi, na Litvě i na Ukrajině, tak jejich vztahování k Bohu, Pánu Ježíši, ale i čertu/d'áblu.

Zbývá nám jeden drobný detail z prostředí polabských Slovanů – název pro čtvrtek *peründan* (resp. *perendan*, *perandan*¹⁴⁸). Můžeme jej přeložit jako den hromu nebo den Perunův. Čtvrtek jako den hromovládce je znám i z jiných tradic: v latinské *dies Iovis*, v germánské *Donnerstag*, *Thursday*. Lze se sice domnívat, že jde o pouhý kalk z německých dialektů, ovšem je zde použito Perunovo jméno. Pokud bychom se domnívali, že pouze ve významu *den hromu*, potom lze poukázat na německý výraz, který jde přeložit jak jako den hromu, tak den Donnarův, teonymum zde neztrácí nic ze své výpovědní hodnoty, i když je degradováno do profánní roviny. Konečně existovala i tradice čtvrtku jako posvátného dne – jak v západní Evropě, tak ve střední a východní. V českém prostředí se svěcení čtvrtku udrželo až do 18./19.století, přes kritiku duchovních, kteří ho spojovali s pohanskými zvyklostmi, ctěním bůžků a model.¹⁴⁹ Posvátnost čtvrtka je známa i v jiných slovanských oblastech např. u Srbů¹⁵⁰ („*Svi sa dani dobri dani, a četvrtak ponajbolji.*“; „*Četvrtak – srećan*

¹⁴⁵ KUPISZEWSKI, op. cit., mapa č. 10.

¹⁴⁶ Ibidem, s. 68.

¹⁴⁷ Ibidem.

¹⁴⁸ MACHAL, op. cit., s. 182.

¹⁴⁹ Viz ZÍBRT Ā., *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*, Praha 1995 (reprint z roku 1894), s. 103-109.

¹⁵⁰ ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија II. Митологија, магија и обичаји. Истраживање сврљишке области*, Ниш 2000, s. 287.

dan.¹⁵¹). Silná tradice svěcení čtvrtku by zcela korespondovala s významným postavením, jaké by hromovládci v kultu mělo náležet.

Je zde však jedno významné *ale...* Výraz *perendan* (varianty *perendân*, *perendâu*, *perendau*, *perendan* = „předvěcerejšek“¹⁵², rovněž *Byóla perendâ*, *b'olě perěndan* ve významu „Zelený čtvrtek“¹⁵³) byl zaznamenán u nejzápadnější části polabského osídlení – Drevanů, kteří se usídlili západně od dolního toku Labe, u Hamburku, v okolí dnešního Lüchowa. Ačkoliv jako první z Polabanů byli Drevané ovládnuti Franky, paradoxně (možná právě proto) se z celé této slovanské větve udrželi jako etnikum nejdéle. Jejich jazyk zanikl až v 18. století a dnes je po nich jen skanzen. Jenomže právě z období zániku drevanštiny jsou pořízeny německými vzdělanými nadšenci tyto zápisy a slovník jejich nářečí. Nemáme tedy před sebou středověký pramen, ale pozdně novověký zápis. V tom případě je pochopitelně zcela reálné, že výraz *perendan* je prostým kalkem německého *Donnerstag*, tedy nikoli *Perunův den* ale *den hromu*. Ještě více pravděpodobné bude toto tvrzení, když si uvědomíme, že Slované přijímají sedmidenní týden až s christianizací, jak tomu napovídá všeslovanská terminologie. A pokud poznávají Slované sedmidenní týden až s misionáři, potom těžko můžeme předpokládat, že Perunovi byl v pohanské epoše zasvěcen čtvrtek. I samotní Germáni přijímají sedmidenní týden pod římským vlivem, ovšem ještě před oficializací křesťanství, takže vytvářejí kalky k římským výrazům – *dies Iovis* se mění na den Donnara, *dies Mercurii* na den Wotana (např. angl. *Wednesday*). Nejedná se tedy o nějaké indoevropské specifikum, ale o prostý kulturní přenos z oblasti Středomoří do barbarské Evropy.¹⁵⁴ Úcta ke čtvrtku jako posvátnému dnu, popř. dnu hromovládce se tak pravděpodobně šířila do slovanského světa ze Středomoří germánským prostřednictvím. Není to jediný případ – podobně jako čtvrtek měl své božstvo i pátek – latinskou Venuši, kterou v germánském světě suplovala Freya. Ve slovanském prostředí se setkáváme se svatou *Petkou* (původně svatá Paraskeva), která v lidovém kultu nesla prvky typické pro tyto významné indoevropské bohyně a které byl zasvěcen právě pátek (odtud *Petka*). Proti názoru o archaické úctě ke čtvrtku jako dni hromovládce u Slovanů svědčí i fakt, že nikde jinde ze slovanského prostředí podobné označení čtvrtku není známo a to je více než podezřelé. Je tedy velmi pravděpodobné, že tento výraz vznikl až jako novum v drevanské oblasti pod výrazným německým vlivem. Jestli vznik tohoto označení byl realizován ještě v ranné epoše a zda se

¹⁵¹ Cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 24.

¹⁵² OLESCH R., *Thesaurus Dravaenopolabicae*, tomus II P – S, Köln – Wien 1984, s. 746.

¹⁵³ LEHR-SPLAWIŃSKI T., POLAŃSKI K., *Słownik etymologiczny języka Drevian polabských*, zeszyt 1 A – D'uzd, Wrocław – Warszawa – Kraków 1962, s. 67.

¹⁵⁴ MATUSZEWSKI J., *Słowiański tydzień. Geneza, struktura i nomenklatura*, Łódź 1978, s. 79-92.

jeho první část vztahovala nikoliv k hromu, ale k bohu-hromovládci, není z pozdního zápisu možné zjistit. Je otázka, zda v době přijetí sedmidenního týdne rozuměli Slované německému *donner* jako jménu boha. V každém případě převzetí výrazu se pravděpodobně vztahuje k době, kdy mezi německým obyvatelstvem probíhala intenzivní vnitřní christianizace, takže mezi ním samotným se jistě povědomí o starých bozích postupně ztrácelo. Ať tak či tak výraz *perendan* přinejmenším svědčí o znalosti Perunova teonyma, alespoň v degradované podobě ve významu hromu i na této nejzápadnější slovanské výspě.

Reliktů a stop Perunova kultu mezi středoevropskými Slovany není mnoho. Ty, které máme, nás však přeci jen přesvědčují o existenci tohoto kultu i v této slovanské oblasti. Jak je však možné, že nám doboví zpravodajci nedochovali žádnou zprávu o hromovládci z oblasti polabských Slovanů? Vždyť kult hromovládce je tak významný, je podivné, že se Perunovo jméno nedochovalo jako jméno jedné z model, jinak tak často a podrobně popisovaných. Jedno vysvětlení by tu bylo. Pohanská tradice, nejen ta slovanská, si obyčejně nevystačila s jedním jménem pro významné božstvo. K původnímu jménu se obyčejně pojila řada epitet, pod kterými bylo božstvo uctíváno. Typickým příkladem je germánská mytologie, konkrétně bůh Ódin.¹⁵⁵ Mohlo se docela dobře stát, že jedno z epitet se vžilo a do jisté míry nahradilo původní jméno (které také mohlo být tabuizováno). Pokud se podíváme pozorněji na jména božstev v Polabí, naležeme skoro samá složená epiteta: *Jaro-vit*, *Rugie-vit*, *Pore-vit*, *Radi-gast*, *Tri-glav*, *Svanto-vit*. Koneckonců i teonymum *Prove(n)* pokud souviselo s právem, mohlo být právě jen tímto epitetem. Z toho vyplývá, že v Polabí nemusíme mít pod každým jménem jiné božstvo. Naopak, počet bohů se nám může radikálně zmenšit. Za druhé můžeme vysvětlit do očí bijící rozdílnost jmen dvou nám dochovaných slovanských panteonů – staroruského a polabského. Na staré Rusi i v Polabí mohli být ctěni ti samí bozi, jen pod jinými jmény. A to se může týkat i Peruna – jeho jméno je známo lidové tradici středoevropských Slovanů, ale mezi teonymy Polabí ho nenácházíme. Jenomže postava Peruna se může skrývat pod jedním z dochovaných jmen. Přeložme si významy jmen některých božstev:

Jarovit = silný, divoký pán

Svantovit = svatý pán

Rugievit = pán Rujány

¹⁵⁵ *Alföðr* (Praotec), *Valföðr* (otec zabíjících), *Hangaguð* (bůh viselců), *Haptaguð* (bůh zajatců), *Farmaguð* (bůh nákladních lodí), *Gondlir Járkl* (zbavený síly), *Kjalarr* (jedlík), *Viður* (ničitel), *Yggr* (strach), *Grimr* (maskovaný), *Herjann* (vojenský), *Hiálmberi* (s helmou), *Hárr* (vysoký), *Svipall* (vrtošivý), *Hnikarr Bileygr* (slabozraký), *Báleygr* (s ohnivými očima), *Bolverkr* (zlo konající), *Siðhattr* (s dlouhou kápí), *Sigföðr* (otec vítězství), *Váfuðr* (vítr), *Veratýr* (bůh lidí), *Blindi* (slepý), *Gondlir* (ten s kouzly); viz PAGE R. I., *Severské mýty*, přel. Odehnalová J, Praha 1997, s. 51-52.

Triglav = Trojhlav

Vidíme, že tato jména jsou vlastně nicneříkající a nijak nevykládají skutečnou funkci bohů. Těžko je pak lze pokládat za původní teonyma. Hypotézy, které hledají podle určitých atributů Peruna v Provenovi, Porevitovi, Rugievitovi, Jarovitovi či Svantovitovi, tak nemusí být daleko od skutečnosti. Je ovšem pravda, že nám chybí hlavní příznak – hrom. Jenže lidová víra z pozdější doby postavu hromovládce zná. Je proto možné, že doboví informátoři pouze tento hlavní Perunův atribut nepostřehli nebo nezaznamenali.

5. NÁM JE PÁNBŮH JAKO PÁNBŮH

(Perun na staré Rusi)

*„Nám je pánbůh jako pánbůh,
jenom když je něký,
abychom s ním udrželi
v respektu sedláky.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

V letech 979/980 došlo v kyjevském státě k něčemu, co bychom dnes zřejmě nazvali občanskou válkou. Mladší ze synů knížete Svjatoslava Vladimír, který původně uprchl před svým bratrem Jaropolkem do Novgorodu a posléze i do Skandinávie, se vrátil s družinou najatých Vikingů a svrhl svého bratra z kyjevského stolce. Celá akce proběhla zřejmě za podpory většiny staroruské elity. Pro rok 980 už tak mohl kronikář zapsat: *„I nača knjažiti Volodimerъ vъ Kijevě jedin...“* („A začal panovat Vladimír v Kyjevě sám jediný...“)

Po změně vlády následovala významná událost, kterou kronikář neopoměl zaznamenat – vybudování kyjevského pohanského obětiště, na kterém byla ctěna Perunova modla a podle PVL i modly dalších pěti (či čtyř) bohů.¹⁵⁶

¹⁵⁶ „...I nača knjažiti Volodimerъ vъ Kijevě jedin, postavi kumiry na cholmu vně dvora teremnago: Peruna drevjana, a glavu jeho srebrenu, a usъ zlatъ, i Chъrsa, (?) Dažboga, i Striboga i Simarъgla, i Mokošъ. I žrjachu imъ, naricjušte ja bogi, i privožachu syny svoja i dъšteri, žrjachu běsomъ, i oskvernjachu zemlju trebami svoimi.

Vladimírův životopis v PVL nese výrazně legendistické rysy, je to vyprávění o odporném hříšníkovi, který však našel správnou cestu. Součástí tohoto legendistického „románu“ je i příběh Perunův, který je spojen s tou nejdůležitější událostí života literárního Vladimíra – se křtem. Perunovo vztyčení, jeho krvežíznivost, s jakou vyžadoval lidské oběti, a nakonec neslavný pád – to je příběh pokřtění Rusí a Perun je jeho negativním hrdinou. Objevuje se poté pravidelně v ruských pramenech, které popisují a pranýřují přežívající pohanství, jehož se stal symbolem. Staroruské a východoslovanské prostředí je tak vlastně jediná slovanská oblast, která nám podává zprávy o existenci boha Peruna a o jeho kultu.

V PVL vystupuje Perun několikrát a ještě před tím než mu Vladimír postavil „kumir na návrší mimo opevněný dvorec“. Poprvé figuruje v byzantsko-ruské smlouvě z roku 907, kterou uzavřel s říší kníže Oleg a tato zvyklost se uplatnila i při Igorově smlouvě z roku 945 a Svjatoslavově z roku 971 (jak jsme si je uvedli v kapitole o pramenech). Smlouva z roku 945, která měla být uzavřena podle kroniky v Kyjevě, uvádí, že přísaha pohanských Rusů proběhla u Perunovy modly. Z toho vyplývá, že Perunův idol stál v Kyjevě ještě před rokem 980 a Vladimír musel mít nějaký důvod, když založil nové obětiště a dal vztyčit nové modly. K tomu se však vrátíme později.

4. 1 Rusko-byzantské smlouvy: svatý Blažej a Tór

Desáté století bylo pro kyjevský stát stoletím expanze. Výboje byly hlavním zdrojem příjmů pro varjažsko-ruskou elitu spolu s kontrolou obchodních cest, které křižovaly východní Evropu od Baltu k Byzanci a ze západní Evropy k tokům Volhy a do střední Asie. Vedle pravidelných výprav, které směřovaly z Kyjeva proti jiným východoevropským politickým útvarům, byla cílem expanze Byzanc. První zpráva o výpravě „Rusů“, kteří oblehli Konstantinopol, pochází od cařihradského patriarchy a známého intelektuála Fotia. Ve své homílii popisuje Fotios, jak Rusové oblehli v roce 860 centrum říše. Obležení po dramatických peripetiích skončilo, vojsko odtáhlo a výsledkem celého střetu byl pravděpodobně křest kyjevské elity a vyslání biskupa. Spolu se křtem získali Rusové zřejmě i jakési obchodní výhody. Tato epizoda je obecně spojována s postavami varjažských vůdců Askolda a Dira, bývalých Rurikových družiníků, kteří se usadili v Kyjevě. Po Rurikově smrti se jeho nástupci a poručíku Rurikova syna Igora Olegovi podařilo lstí Askolda a Dira připravit o vládu a život, Kyjev ovládl, a přenesl tam i své sídlo. Podle PVL se tak stalo v roce 882 a toto datum je tradičně pokládáno za počátek Kyjevské Rusí a vůbec státnost východních

I oskvernisja krovьmi zemlja Ruska i cholmo-ть. No preblagij bogъ ne chotja smerti grešnikomъ, na tomъ cholmě nyně cerkvi stoitъ, svjatago Vasilьja jestъ, jakože poslědi skažemъ...“, ПБЛ, op. cit., s. 56.

Slovanů, ke kterému se nyní hlásí Ukrajinci i Velkorusové. Celé podání vyvolává pochopitelně pochybnosti o historické autenticitě, postavy Askolda a Dira mohou být dost dobře pouhým jazykovým omylem kronikáře, který nepochopil původní, severské podání a i existence Olega je poněkud nejistá, vzhledem k překvapivě dlouhé vládě, kterou by měl předat dospělému Igorovi. Líčení Olega a jeho příběhů je navíc prokazatelně inspirováno severskými ságami, jejichž tradici zřejmě varjažsko-kyjevské prostředí uchovalo, a která byla posléze „rusifikována“ a zaznamenána autory a kompilátory PVL. Nicméně, jak vyplývá ze skoupých, ovšem spolehlivějších byzantských pramenů, na Rusi došlo k přijetí křtu po roce 860, ale pozdější kyjevský stát byl pohanský. Došlo tedy pravděpodobně k jakési dramatické změně, která vedla i k pádu nově přijaté víry a k návratu k pohanství. Tato dramatická změna zřejmě přímo souvisí s nastolením rurikovské moci v Kyjevě.

Co se však nezměnilo, byl směr další expanze. Kyjevští vládcí a jejich družiny byli jistě přitahováni bohatou Konstantinopolí jako magnetem. Výše zmiňovaným dohodám vždy předcházela velká výprava. Je pozoruhodné, že smlouvy jsou uzavírány pravidelně plus minus třicet let. Zdá se tedy, že výpravy neměly prostě kořistný cíl, ale především měly vytvořit podmínky pro novou smlouvu, jestliže platnost staré se chýlila ke konci. Mohutný nájezd měl přinutit Byzantince k obnovení smlouvy na dalších třicet let a vynutit si výhodné podmínky pro varjažsko-ruské kupce.¹⁵⁷ Vždy však nepřálo útočníkům štěstí – tak poslední smlouva z roku 971 byla pro Rusy už méně výhodná než předchozí dvě, neboť Svjatoslavova výprava přes Bulharsko, kterou zpočátku provázely úspěchy, skončila neslavnou kapitulací před císařem Janem Cimiskem (navíc sám Svjatoslav při návratu zahynul).

Pro nás je ovšem zajímavý samotný text smluv, které byly pochopitelně stvrzovány čestným slovem a zaklínány bohy obou stran. Je pochopitelné, že Byzantinci se zavazovali křesťanskému Bohu, to je ve všech smlouvách stejné. Pozoruhodná je informace, že již v roce 945 byli na ruské straně křesťané, kteří přísahali v chrámu svatého Elijáše („...*a chrestejanuju Rusь vodiša rotě v cerkvi svjatego Iľi, jaže jestь nad Ručajemъ, konecъ Pasynъčě besědy: se bo bě sbornaja cerkvi, mnozi bo běša Varjazi chrestejan i Kozari...*“). Existence takového chrámu v Kyjevě by potvrzovala multikonfesionalitu města a samotné vládnoucí elity a postupné pronikání křesťanského vlivu na Rus. Panují však pochyby, zda se jednalo o Kyjev, kde pokřtění Rusové přísahali, a existují i domněnky, že se tak stalo nikoliv v Kyjevě ale

¹⁵⁷ ЛИТАВРИН Г. Г., *Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в)*, Санкт-Петербург 2000, s. 61, pozn. 1.

v Byzanci a zpravodajec z PVL pouze špatně pochopil svůj zdroj, který měl k dispozici (snad řecký text smluv).¹⁵⁸

Ostatní, nekřtění Rusové přísahali, jak už je uvedeno k roku 907, *po Ruskomu zakonu*. Což znamenalo zaklínat se svými bohy. Smlouva z roku 945 popisuje celý rituál: Igor se vypravil se svými lidmi k Perunově modle kdesi „na cholmu“, kde položili družiníci obnažené meče, štíty a další zbraně, a přísahali s tím, že pokud nedodrží svoji přísahu, jsou hodni zemřít vlastní zbraní, být prokletí Bohem i Perunem. Smlouva z roku 971 přímo opakuje formuli:

„...*A jestliže něco z toho, co bylo řečeno výše, nedodržíme, já a ti, kteří mi podléhají, ať jsme prokleti naším bohem, v kterého věříme, Perunem a Volosem, skotím(?) bohem a ať zezlátneme jako zlato a ať jsme rozsekáni vlastní zbraní...*“¹⁵⁹.

Na zaklínání se slovanským bohem bouře by nás asi nic nepřekvapilo, pokud bychom neznali jména některých družiníků: *Inegeld, Farlof, Rulav, Frelav, Gudy, Ruald, Roald, Ivor, Uleb, Šichbern, Grim, Turd, Gunar, Fursten, Bruni, Turnbern, Sven, Styr* a další. Jen těžko lze nalézt mezi kyjevskými družiníky slovanské jméno, drtivá většina je skandinávského původu včetně jmen prvních knížat. Tito lidé se jistě ještě stále identifikovali se svým severogermánským původem, ostatně i knížata do 11. století byla spojena se skandinávským prostředím. Sám Vladimír přeci uprchl z Novgorodu do Švédska, odkud si přivedl družinu Varjagů, přátelil se se severskými králi, jak o tom svědčí *Sága o Olafu Tryggvassonovi*, skandinávské motivy našly své uplatnění i v PVL. Slavizace kyjevsko-novgorodské elity byla definitivně završena až v 11. století. Jak tedy vysvětlit tento rozpor – Vikingové a slovanský bůh hromu?

Fakt normanského původu většiny staroruské elity vedl ke spekulacím i o Perunovi. Zprávy máme o něm pouze z východoslovanského prostředí, kde je navíc od počátku spojen právě s touto normanskou složkou staroruské společnosti. Je tedy Perun skutečně slovanský bůh? Samotná přísaha, která spočívala v zaklínání se vlastní zbraní, byla určena jako germánská zvyklost (ačkoliv existují názory, které odmítají tento zvyk jako výlučně germánský¹⁶⁰). Nabízí se možnost, že Perun tu vlastně supluje jiného hromovládce, germánského Tóra. Toto bylo konstatováno již na počátku minulého století.¹⁶¹ Výsadní role Peruna byla dána výsadní rolí Tóra, a pokud budeme v kritice pokračovat, Perun mohl být

¹⁵⁸ ПЕТРУХИН, *Христианство на Руси во второй половине X – первой половине XI в.*, op. cit., s. 61-62.

¹⁵⁹ „...*Аште ли от тѣхъ самѣхъ преžереченыхъ не съхранитъ, азъ же и со мною и подо мною, да имѣють клјатву от бoga, въ jeho же вѣрїють въ Peruna и въ Volosa, skotъja boga, i da budеть zoloto, i svoitъ оружьем да isѣчени budеть...*“, ПБЛ, op. cit., s. 52.

¹⁶⁰ Viz ŁOWMIAŃSKI, op. cit., s. 101.

¹⁶¹ Viz RÓZNIECKI S., „Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen mythologie“, in: *Archiv für slawische Philologie*, 23/1901, s. 462-520.

zcela nevýznamné lokální božstvo, které získalo své postavení teprve díky normanské intervenci. Nelze tedy ani počítat s jeho všeslovanským dosahem. Například Stanislav Urbanczyk vidí v Perunovi méně významného, lokálního boha, který původně souvisel více než s hromem s posvátným stromem – dubem.¹⁶² O znalosti Tóra a jeho kultu svědčí nálezy tzv *Tórových sekyr*, amuletů v podobě bojové sekyry, která byla hlavním Tórovým atributem. Z 9. a 10. století pocházejí nálezy těchto sekyrek z oblasti severního Ruska a Pobaltí, které se v období 10. – 13. století šíří a získávají na zdobnosti – objevují se na nich solární symboly a symboly blesku.¹⁶³

Máme tedy před sebou pouhé slovanské pojmenování Tóra? Pravděpodobně ne. Proti výraznému germánskému vlivu na postavení Peruna ve staroruském panteonu hovoří široká úcta k hromovládci mezi všemi východními Slovany a jeho časté pojmenování *Perun*. Nezdá se příliš pravděpodobné tváří v tvář bohatému folklórnímu materiálu a ostatním indoevropským tradicím, že by to museli být právě Slované, kterým Germáni zprostředkovali kult hromovládce. Zároveň jsme poukázali výše, že úcta k hromovládci je prokazatelná i v jiných slovanských oblastech a že tato úcta byla spojována s teonymem *Perun*. Jiná otázka je, do jaké míry se slovanský hromovládce spojil se svým germánským kolegou v duchovním systému varjžsko-ruské elity. Nebyl zde jistý vliv, například při konstruování Vladimírova panteonu? Jistý vliv zcela logicky vyloučit nelze. Je známo, že v uppsalské svatyni byl uctíván Tór jako hlavní božstvo, spolu s Odinem a Freyem, jak o tom informuje Adam Brémský: „*V tom chrámu, který byl celý vyzdobený zlatem, uctíval lid tři sochy bohů, a to jako nejmocnějšího z nich Thora, který seděl uprostřed na trojnohé stoličce, místa z obou stran zaujímalí Wotan a Fricco.*“¹⁶⁴ Jenomže co platilo v Uppsale, nemuselo platit v Kyjevě. Tór byl sice důležitým bohem, ovšem vedle něho existovali i jiní, stejně ctění. Jako hromovládce nesl sice výrazné válečnické rysy a původně byl jistě bohem boje a vojenské vrstvy, ovšem v období, o kterém mluvíme, byl již o řadu válečnických funkcí připraven Ódinem (Wotanem) a sám se specializoval více na zemědělství, úrodu a plodnost, což logicky vyplývá z jeho atmosférické funkce.¹⁶⁵ Jako bojovník s obry figuroval v mytologii i nadále, ovšem byl to Ódin, který sbíral ve *Valhalle* družinu bojovníků pro konečnou bitvu v závěru světových

¹⁶² URBANCZYK, op. cit., s. 31.

¹⁶³ ДАРКЕВИЧ В. П., „Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве“, in: *Советская археология*, 1992/39, s. 91-102.

¹⁶⁴ „...*In hoc templo, quod totum ex auro paratum est, statuas trium deorum veneratur populus, ita ut potentissimus eorum Thor in medium solium habeat triclino; hinc et inde locum possident Wotan et Fricco...*“, ADAM BRÉMSKÝ, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, I. VI/26 – 27; cit. podle SŁUPECKI L. P., „Słowiańskie posagi bóstw“, in: *Kwartalnik historii kultury materialnej*, 41/1, Warszawa 1993, s. 34, pozn. 6.

¹⁶⁵ Viz ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení II. Od Gautama Buddha k triumfu křesťanství*, přel. Dejmálová K., Lyčka M., J. Našinec, Patočková B., Sadílková P., Spěváková O., Praha 1996, s. 151.

dějiny – *ragnarök*. Pokud by si tedy varjažští bojovníci chtěli vybrat nějakého boha, kterého by přenesli do slovanského prostředí, byl by to pravděpodobně Ódin, otec Tóra a stvořitel světa. Ódin byl navíc zakladatelem řady severských dynastií (na rozdíl od Tóra) a vůbec naplňoval sféru moci, práva a magie. Bylo by tedy pro severské bojovníky výhodnější hlásit se k tomuto bohu, který však v žádném případě nebyl hromovládcem. Je ovšem otázka, zda by ve slovanské mytologii našli Varjagové pro Ódina odpovídající postavu.

Můžeme tedy vyslovit domněnku, že přes pravděpodobně germánský původ přísahy i přísahajících samotných, využili Normani božstva země, kde se usadili, a lidu, kterému vládli. Perunova modla a jeho rozvinutý kult byl v Kyjevě pravděpodobně již před příchodem varjažských družin do východoslovanského prostředí a Seveřané jej bez odporu velmi rychle přijali za svůj s tím, že ve staroruském prostředí zanechali některé germánské zvyklostní relikty (například přísahat nad obnaženým mečem). Dá se poněkud nadneseně konstatovat, že přijetí Perunova kultu bylo počátkem slavizace normanské elity. Samotné postavení Peruna v rámci staroruského pohanství a panteonu však nevyplývalo ze severogermánských vlivů.

Druhý zajímavý detail, které smlouvy obsahují je další božské jméno – *Volos*. Tento bůh odolává jednoznačnému výkladu. Ve většině publikací nalezne čtenář jeho ztotožnění s *Velesem*. Jedná se tedy o jedno božstvo s dvěma variantami jména? *Volos* byl *skotij bog*, což bývá vykládáno jako bůh skotu, plodnosti a bohatsví. *Skot* (z původního gótského *skatt* = „bohatsví“, viz německé *Schatz*) označuje tedy majetek a bylo by v případě obchodních smluv logické, kdyby při nich figurovalo božstvo, které ho má na starosti. Navíc se ve smluvní přísaze mluví o zlatě (*i da budemъ zoloti, jako zoloto*) – tedy zbraně atributem Peruna a zlato *Volose*.

Veles vystupuje v pramenech zřídka (pokud nepočítáme pochybné *Slovo o pluku Igorově*). Ve staroruských pramenech je to pouze *Choždenije Bogorodicy po mukam* („...to oni vse bogy prozvaša, solnce i mėsacъ, zemlju i vodou, zvěri i gady, tosetъně i čelověčьska imena ta outrija Trojana, Chъrsa, Velesa, Perouna na bogy obratiša, bėsomъ zlyimъ věrovaša, do i doselě mrakъmъ zlyimъ održimi soutъ...“¹⁶⁶) a pozdní *Život svatého Avramije Rostovského* („...Čto radi skorbja sědiši blizъ strastnago sego idola Velesa? ...Tščusja i moljusja Gospodu Bogu razoriti strastnago sego idola Velesa...“¹⁶⁷). *Veles* je ovšem znám z řady toponym ve slovanském areálu (makedonské město *Veles*, hora *Veles* v Bosně, řeka *Velesa* u Smolensku, *Velesnica* na Haliči) a dokonce ze staročeského prostředí, kde figuroval ve funkci démona a chtonické bytosti („...ký jest črt, aneb ký veles, aneb ký zmek tě proti mně

¹⁶⁶ Cit podle MANSIKKA, op. cit., s. 287.

¹⁶⁷ Ibidem, s. 291-292.

vzbudil...“¹⁶⁸). K určení Velesovy charakteristiky je významně nápomocná srovnávací religionistika a lingvistika, které nacházejí řadu analogií v indoevropském areálu: baltský bůh mrtvých se v litevské verzi jmenoval *Vėlinas* (v zápisech z počátku 17. století *Veliónis* - „deus animarum“), v lotyšské verzi *Vēlns*. Stín předka – litevsky *veliuonà*, duše mrtvého *vėles* (lotyšsky *veli*). Baltský *Vėlinas* (též *Vėlnias*, *Vėls*) bývá označován nejenom za patrona lovu, ale za garanta smluv, jejichž rušitele trestá žloutenkou (vzpomeňme na Volose, který má rušitele smlouvy potrestat „zezlátnutím“). Je schopen měnit podobu, s oblibou se mění v býka.¹⁶⁹ Jako germánský Ódin je vůdcem nebeské družiny mrtvých bojovníků, stejně jako germánské božstvo je i on jednooký, znalec magie, nosí zvláštní pokrývku hlavy a je smrtelně bledý s dlouhým zeleným vousem (podle Simona Grunau).¹⁷⁰ Jeho povaha je zuřivá a rozporuplná. Ve starších pramenech je označován jako *Pattols* nebo *Pecullus* (srov. *Pattolo* > *pátálam* = „podsvětí“ /sanskrt/; *Pecullus*/*Pekols* > peklo). To však není vše. V galské mytologii vystupuje prorocké božstvo *Vellaunos* a Tacitus píše o keltském prorokovi *Veledovi*. V indické mytologii vystupuje démon *Vala*, zloděj dobytka a zároveň jeho ochránce. Démonické postavy podobného jména vystupují i v baltské mytologii – lotyšský *Vēlis* a litevský *Vėlė*. Roman Jakobson hledá souvislosti mezi výše naznačenými pojmy a indickým *Varunou*, bohem, který spolu s Mitrrou zastupoval první funkci v indickém panteonu, totiž magickou. Varuna je tisícioké božstvo (u Vėlinase a Varunovy germánské paralely Ódina je zdůrazněna jednookost), které opatruje smlouvy, trestá provinilce, zároveň je spojen s lovem a básnictvím. Je bohem věstců, kterým prostředkuje básnického ducha skrze posvátnou krávu. Tedy typologicky velmi podobný baltským mytologickým postavám a zároveň vykazuje i část podobných znaků, jaké známe u Velese/Volose. I jeho jméno by mohlo vycházet ze stejného kořene, tedy v případě Varuny *var-*, kde *r* vzniká záměnou za *l*, jak se to stává v árijských jazycích. Jakobson pro božstva této skupiny navrhuje kořen **wel-*, který vykládá jako „vidění, průzračnost, prozření“. K řadě etymologických souvislostí přidává Jakobson ještě skandinávského boha *Ullra/Ulla/Ullina*. Typologicky pak keltského *Esuse*, kterého vykládá jako druhé jméno magických božstev, podobně jako druhé jméno Varuny bylo vlastně jeho „rodové“ *Asura*, které v íránské mytologii zůstalo jako hlavní jméno *Ahura*.¹⁷¹

¹⁶⁸ „...*Jat, kyt gt czrt aneb ky veleš aneb ky zmek tie proti mnie zbudil a navedl...*“, *Tkadleček*, k vydání upravili Hynek Hrubý a František Šimek, Praha 1923, s. 70.

¹⁶⁹ GIEYSZTOR, op. cit., s. 117-118.

¹⁷⁰ PUHVEL, op. cit., s. 260.

¹⁷¹ ЯКОБСОН Р. О., *Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показаний*, Кембридж 1969, separát – blíže neuvedeno. Připomeňme ještě jména Ódinových bratrů, tzv. syny Borovy – *Vili*

Jinou možnou etymologií nabízejí T. V. Gamkrelidze, V. V. Ivanov a V. N. Toporov. Původní výchozí kořen definují jako **uel-*, který měl znamenat „pastviště, luh, louka“. Ovšem zároveň je to výraz pro záhrobní svět, louku, na které se pasou duše lidí a skotu. Na tento význam neodkazují jen výše zmíněná jména chthonických božstev: chetitsky *uellu-* „pastviště mrtvých“, luvijsky *u(ua)lant-* „mrtvý“, tocharsky A *walu* „mrtvý“, *wäl-* „umírat“, *wlalune* „smrt“. Přímý odkaz skrývají i evropské mytologie – proslulá řecká *Elysejská pole*, nebo germánská *Valhalla*, jako příbytek mrtvých bojovníků.¹⁷² Ty hostí bůh Ódin, který představuje právě magickou a chthonickou funkci v severském panteonu.

O Volosu je o něco více zpráv – vyskytuje se ve staroruských homiliích i v *Životě svatého Vladimíra* („...*Jako priide [Vladimír] vь Kijev, idoly povelě isprovrešty, ovy povelě izseči, a drugaja izžešty, a Volosa idola, jehože imenovachu skotija boga, povelě v Počainu rěku vьvrešty...*“¹⁷³). Volos je však především znám z ruského folklóru, kde je skutečně ochráncem skotu. Tato mýtická bytost je něco jako lesní hospodář, patron lovu a pastvy, který se objevuje v podobě medvěda. Projevuje se v něm medvědí kult rozšířený v severní Eurasii, vlastní ugrofinským kmenům, které sousedily nebo přímo splývaly se slovanským obyvatelstvem.¹⁷⁴

Ztotožnění obou postav je ovšem problematizováno jednak chudostí pramenů, které nedovolují přesně určit funkční zařazení obou božstev, jednak fenoménem svatého Blažeje, byzantského světce ze čtvrtého století, patrona a ochránce dobytka, jehož kult se rozšířil z Byzance po celé Evropě. Právě v 10. století ho Jan Geometr nazval „pastýřem a velkým ochráncem býků“. Kult svatého Blažeje (*Vlasa*) pronikl i ke slovanským národům (ačkoliv v Čechách se specializoval na krční choroby): na Balkáně byl slaven *Vlasievdan* jako svátek dobytka („*da su živi volovi*“), rovněž u východních Slovanů měl Blažej významné postavení – jeho ikony stávaly ve chlévech, byl zván „*korov'ij bog*“, krávy se zase zvaly *Vasiljevny*, rovněž i zde byl jeho svátek významným pro pastýřskou magii („*Svjatyj Vlasij, daj ščastja na gladkich tělušek, na toľstych byčkov.*“).¹⁷⁵

„Kráví bůh“ Vlasij a „skotí bůh“ Volos vedli k názorům, že se tu vlastně setkáváme pouze s křesťanským světcem, kterého přijalo pohanské prostředí a udělalo z něho boha. Řada badatelů odmítá ztotožnění Velese a Volose jako neprokázané a nepravděpodobné a Volose

a *Vé*. Tvoří s Ódinem trojici nejvyšších praotců, stvořitelů země i nebe a bohů a zřejmě se jedná jen o jiná Odinova jména.

¹⁷² ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 824, 836, 938; ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Issledovanija*, op. cit., s. 65-75.

¹⁷³ Cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 56.

¹⁷⁴ БЕРНШТАМ Т. А., „«Слово» об оппозиции Перун – Велес/Волос и скотьих богах Руси“, in: *Полярность в культуре*, Лихачёв Д. С. (ed.), Санкт-Петербург 1996, s. 93-120.

¹⁷⁵ ТОЛСТОЙ Н. И., „Боги“, in: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 1 (А – Г), Толстой Н. И. (ed.), Москва 1995, s. 210; idem, „Власий“, in: *ibidem*, s. 383-384.

považuje za novum v archaickém náboženském systému. Pojmenování *Volos* by tak byla východoslovanská plnohlasá forma jména *Vlas*, pod kterým je Blažej znám na Balkáně (*Vlasios* > *Vlas* > *Volos*; podobně jako *grad* x *gorod*). Tato teorie je potvrzována i některými variantami v rukopisech kroniky – v *Sofijském*, *Voskreseňském*, *Novgorodském IV*, *Tverském* a *Nikonovském* místo *Volosem* čteme: „...i *Vlasiemъ skotiimъ bogomъ*...“¹⁷⁶ Rovněž pozdější absence *Volose* ve Vladimírově panteonu vzbuzovalo podezření, že se nejednalo o tradiční božstvo. Henryk Łowmiański považoval *Volose* za zbožštěného Blažeje, který se dostal během desátého století na Rus, což dokazoval jeho absencí ve smlouvě z roku 945 (ovšem v roce 907 ve smlouvě figuruje), *Velese* měl pak za pouhou démonickou bytost.¹⁷⁷ L. S. Klejn předpokládá, že *Volos* byl prostředkován Rusům balkánským Slovanů. Jelikož Varjagové přijímali na Rusi jako místního boha *Peruna*, přijali na Balkáně při svých výpravách i svatého Blažeje, jako významné božstvo od místních Slovanů – zejména se to týká Bulharska, které Svjatoslav při výpravě v roce 969 obsadil.¹⁷⁸

Proti těmto názorům stojí tvrzení (ovšem často pouze mechanicky opakovaná) o totožnosti obou božských postav a jejich archaickém původu. Od Je. V. Aničkova byla rozvíjena teorie, která viděla v *Perunu* boha vojenské družiny a ve *Volosovi* boha „veškeré Rusi“ – proto stál idol *Volose* v osídlené části Kyjeva u řeky *Počajny* a *Perunův* u knížecího dvorce. Ivanov a Toporov obhajovali totožnost *Velese/Volose* a jejich absenci ve Vladimírově panteonu teorií „základního mýtu“ (vrátíme se k ní níže), ve které proti sobě stojí dva božští protivníci – *Perun* a *Veles*. Dvě antagonistické bytosti by pochopitelně nestály na jednom obětišti.¹⁷⁹ T. A. Bernštamová viděla ve *Volosu/Velesu* chtonické božstvo, které bylo Slovanům prostředkováno Ugrofiny, jejichž účast při taženích proti Byzanci vedla k zařazení *Volose* do textu přísah.¹⁸⁰

Teorie původu *Volose* z kultu svatého Blažeje je v řadě bodů přesvědčivá, ovšem lze si představit, že by mohla takováto postava zasáhnou do systému archaického náboženství? Jsou pochopitelně mnohé případy, kdy křesťanský světec zastoupil pohanské božstvo, případ, že by se světec přímo stal pohanským bohem však známý není. Předpokládalo by to především, aby takováto postava zaplnila prázdné místo v archaickém duchovním systému. Lze si jen těžko představit, že do desátého století neznali Slované žádného ochránce skotu a pak náhle přijali kult svatého Blažeje, který byl posléze provázen řadou zvyklostí

¹⁷⁶ Cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 34.

¹⁷⁷ ŁOWMIAŃSKI, op. cit., s. 105 a násl.

¹⁷⁸ КЛЕЙН, op. cit., s. 146-147.

¹⁷⁹ ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit.

¹⁸⁰ БЕРНШТАМ, op. cit., s. 98.

s prokazatelně archaickými prvky. Ještě hůře je představitelné, že tento světec by se během několika málo let stal tak významným bohem, aby byl patronem smluv a přísahalo na něho vojsko. Ohledně rozšířeného kultu svatého Blažeje jako ochránce skotu je spíše pravděpodobné, že Blažej v procesu christianizace zastoupil jakési božstvo a převzal jeho funkce a atributy (stejně jako svatý Ilja nahradil Peruna). Toto božstvo neslo ve své folklórní podobě svatého Blažeje výrazně archaické rysy, bylo spojeno se světem zvířat, plodností, lesem a pravděpodobně i se světem mrtvých. To jsou ovšem rysy, které můžeme vysledovat z etymologie teonyma *Veles* a z analogií, které toto božstvo nachází v ostatních indoevropských tradicích. Co se týče výkladu jména *Volos* pomocí ruského plnohlásí, narážíme zde na jednu obtíž – ruské plnohlásí je reakcí na skupiny *-ar-*, *-al-*, *-er-*, *-el-*. Tedy: *berg* > *bereg* x *breg* (ostatní slovanské skupiny), *gard* > *gorod* x *grad*, *zalt* > *zolot* x *zlat*. V případě Blažeje – *Vlasije* (nebo *Vlase*) by ke změně nedocházelo, ale pojmenování by bylo přejato v původní podobě – není tu skupina *-al-*, ale *vla-*, proto není důvod k reakci plnohlásí. To, že nacházíme v některých zápisech formu *Vlas*, je zřejmě pozdější forma, kterou použil vzdělaný zapisovatel domnívaje se, že v případě slova *Volos* jde o „nespisovnou“, lidovou plnohlásou formu slova, kterou opravil podle norem nejstarší verze staroruské redakce staroslověnštiny. Ta je jihoslovanského původu, a proto v ní plnohlásí logicky není – tak se *Volodimir* změnil v zápisu na *Vladimir*, *Nověgorod* na *Nověgrad* a stejnou cestou se stal *Volos Vlasijem*. Krom toho mohli redaktoři rukopisů vědět o blažejovském kultu a spojit ho s kultem *Volose*. Ohledně Klejnovy teorie, která počítá s přenosem božského blažejovského kultu již někdy v 6./7. století k balkánským Slovanům a odtud k Varjagům, lze namítnout, že pokud by chtěli Varjagové na Balkáně přijmout božstvo místní země, určitě by se nemohli obracet k Blažejovi – *Volosovi*. Bulharsko bylo v době ruských tažení proti Byzanci poctivě christianizované a spíše by bylo možné operovat s křesťanským kultem jako takovým, než s úctou k jednomu světci. Navíc s vlivem balkánských Slovanů na znění smluv lze teoreticky počítat pouze v roce 971, v roce 907 (kdy se *Volosovo* jméno také objevuje) bylo Bulharsko pod silnou vládou Simeona I. a těžko by podléhalo kyjevskému vlivu.

Dovolujeme si proto na tomto místě vyslovit domněnku, že svatý Blažej nebyl pramenem *Volosova* kultu, ale pouze přijal některé funkce tohoto boha v procesu christianizace, k čemuž mu pomohla jeho původní role ve Středomoří a blízkost jména k jménu starého božstva. Rovněž je možné předpokládat totožnost *Velese* a *Volose*. Obě božstva nesou v pozdější tradici chtonické rysy, *Velesovy* analogie v ostatních indoevropských tradicích mají blízko ke světu zvířat, k pastvě a skotu obecně, ovšem i ke světu mrtvých, magii, podobně jako folklórní *Volos*, který navíc v rámci smluv trestá

„zezlátnutím“ stejně jako baltský *Vėlinas*, o kterém by se rovněž dalo prohlásit, že je „skotij bog“. Volos může být speciální formou Velesova jména, ale i slovní hříčkou (*volos* = vlas), která evokuje vlasy, chlupy, přeneseně srst, a tím i spojení se světem zvířat. Přídomek „skotij bog“ rovněž nemusí znamenat jen patronát nad chlévy (na což je Blažej omezen), ale může vyjadřovat i další významy: pastýř duší v říši mrtvých, pastýř lesní zvěře, schopnost měnit se v býka. Volos byl tedy jako magické a chtonické božstvo významným a zcela důstojným ručitelem byzantsko-ruských smluv a partnerem Peruna.¹⁸¹ Nejedná se však nejen o svatého Blažeje, ale ani o ugrofinské medvědí božstvo, Volos je pravděpodobně indoevropského původu (ačkoliv je pochopitelně možné, že v pozdějším kultu působily ugrofinské vlivy). Není ani pravděpodobné tvrzení o kultu Volose jako o lidovém bohu „veškeré Rusi“. Zařazení pod text smlouvy plynulo z funkcí tohoto boha v archaickém náboženství (ručitel smluv, trestá křivopřísežníky) a nikoliv z jeho jakési nejasné „sociální“ role.

4. 2 Obětiště

V textu smlouvy z roku 945 je zaznamenáno, že se přísaha konala u Perunova „kumiru“. V roce 980 bylo podle PVL přímo vybudováno obětiště s Perunovou modlou, na kterém probíhaly oběti, podle kronikáře i lidské. Existence sakrálních míst je pochopitelnou součástí každého kultu. Posvátná místa a obětiště pohanských Slovanů byla popsána současnými především v oblasti Polabanů, jejichž kult nese některé specifické rysy. Z ostatních slovanských oblastí se jedná jen o střípky zpráv, neboť všude jinde proběhla poměrně rychlá christianizace. Z tohoto důvodu je velmi vděčnou pomocnicí historie archeologie.

V rámci východoslovanského prostoru bylo prozkoumáno několik kultovních míst a někdy bývá konstatována jejich sounáležitost s čerňachovskou kulturou, v níž bývá hledán praslovanský element, vedle gótského a sarmatského. Největší rozkvět budování posvátných míst (jejichž nálezy pocházejí především ze západoruského, tedy dnes ukrajinského a běloruského areálu) proběhl od konce 8. do konce 10. století. Jedná se o období, ve kterém se zřejmě začaly vytvářet větší protostátní útvary, společnost se po bouřlivém období přesunů stabilizovala a strukturovala. V závěru tohoto období stojí křest, který během první poloviny 11. století ukončil život většiny velkých kultovních okrsků. Během 9. a 10. století byla budována ve východní Evropě rozsáhlá obětiště, v některých případech se dokonce hovoří o

¹⁸¹ V indické mytologii vystupuje dvojice *Mitra-Varuna*, ve které Mitra zastupuje vyrovnaný stav lidské společnosti a smlouvy, které tento stav zaručují, Varuna potom trestá každého, kdo by tyto smlouvy porušil. Viz DUMÉZIL G., *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, přel. Našinec J., Praha 2001, s. 152-153.

hradištích-obětištích (*gorodišča-svjatilišča*). Tato „hradiště“ stála mimo sídliště, většinou na návrších nebo u pohřebišť, a pro kultovní účely zřejmě sdružovala několik osad kolem sebe. Byla opevněna, obehnaná valy a příkopy, uvnitř byla nalezena ohniště, na kterých dlouhodobě hořely ohně, obětní jámy, množství kostí prasat a skotu na valech (mezi nálezy nechybí ani lidské, ovšem není jisté, zda jde o oběti nebo ochránce posvátných míst proti případným, třeba křesťanským útočníkům). Uprostřed hradišť se našly vydlážděné plošiny (snad obětní místa a oltáře) a stopy po vražených kůlech, což bývá povětšinou interpretováno jako místa, kde stávaly modly. V další části hradiště stávaly podlouhlé stavby, ve kterých bývalo nalézáno množství kostí – jedná se pravděpodobně o domy určené k obětním hostinám. Obdobou těchto domů byly v Pomoří tzv. kontiny (*kařiny*), o kterých se píše v životopisech Otty Bamberského. V nich se konaly sněmy a z nich se zřejmě vyvinuly speciální chrámy pro jednotlivá božstva.

Rozsah hradišť hovoří jednak o poměrně rozvinuté organizaci politických kmenů a jednak o nutnosti existence personálu, který by chod těchto kultovních míst zajišťoval. „Posvátná“ hradiště jsou známa již ze Smolenska z 6. století, kde byla pravděpodobně budována baltským obyvatelstvem.¹⁸² Od 8. a 9. století se objevují v oblasti Zakarpatí, horního Podněpří, na středním Dněstru, na horním Prutu, na dnešním polsko-ukrajinském pomezí. Jejich významným poznávacím znakem vedle ohnišť, kostí a vydlážděných plošin s děrami po kůlech je především fakt, že na nich zcela chybí stopy po stálém, „všedním“ obývání.¹⁸³

Mezi takováto hradiště patří například hradiště v Ržavinském lese u Černovců, kde bylo nalezeno ohniště, rituální valy, jáma po modle (snad kamenné?) a domy pro rituální hostiny. Vnitřní kruh obětiště měl poloměr 24 metrů. V Chodaseviči bylo nalezeno obětiště staršího typu u jezera Svjatoje, s kruhovým půdorysem o průměru sedmi metrů, v jehož středu stál dřevěný idol obklopený palisádou, ve vnějším okruhu pak byly čtyři příkopy, v nichž hořely ohně s orientací podle světových stran.¹⁸⁴ V Šumsku u Žitomiru bylo nalezeno obětiště již z 6./7. století s rozsahem 14 x 11 metrů, s pozůstatky po kůlech a ohních. Z 8. – 9. století je posvátné místo z Nižního Vorgolu na středním Donu: udusaná plocha s průměrem 12 metrů a

¹⁸² ТРЕТЬЯКОВ П. Н., „Городища-святимища левобережной Смоленщины“, in: *Советская археология*, 1958/4, s. 170-186.

¹⁸³ РУСАНОВА И. П., „Культовые сооружения и жертвоприношения славян - язычников“, in: *Истоки русской культуры (археология лингвистика)*, А. В. Чернецов (red.), s. 47-62.; ТИМОЩУК Б. А., „Сакральные границы языческих святилищ“, in: *ibidem*, s. 63-78; posvátným hradištěm podobného typu bylo pravděpodobně i hradiště na místě dnešního Pražského hradu ještě před přesídlením knížete Bořivoje z Levého Hradce do Prahy.

¹⁸⁴ PROFANTOVÁ N., PROFANT M., *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000, s. 81.

jámou po idolu, s ohništěm a zbytky kostí (kůň) a střel.¹⁸⁵ V Kulišovce byl posvátný okrsek obehnám příkopem o hloubce 0,5 a šířce 5,3 metru, uvnitř se nacházel oltář s ohništěm.¹⁸⁶ Další kultovní okrsky byly nalezeny u Jahňatin, Ivankovců a Stavčan (tam proti zvyklostem přímo v sídlišti, ovšem jedná se o okrsek vybudovaný ještě před 9. stoletím).¹⁸⁷ Hradiště-obětiště byla objevena i u Zbruče, místa nálezů známého kamenného idolu, kde byla nalezena hned dvě, přičemž hradiště *Bohit* bývá uváděno jako místo, kde kamenná modla stála.¹⁸⁸ V okolí Zbruče existovala celá tzv. *zbručská soustava*:

hradiště Bohit z 10. – 12. století: obětiště s osmi jámami, areál veliký asi 50 x 70 m. Komplex byl funkční možná ještě ve 13. století; u nejvyššího místa byla vydlážděná plošina s opálenými kostmi zvířat, dva mužské pohřby (snad kněží), pohřby dětí (= oběti), v předhradí řemeslné dílny, před areálem plošina pro shromáždění, na severním okraji se nacházelo pohřebiště s valem a příkopem.¹⁸⁹

hradiště Zvenigorod z 11. – 13. století (kultovní místo od dob Skytů), umístěno na ostrohu nad řekou a ohrazeno valem s dřevěnou konstrukcí. Prostor byl vymezen na část sakrální a veřejnou, uvnitř se nacházely domy kněží a dlouhé domy; plošiny – jedna s ponorným potokem (Gljaznyj). Jednotlivá obětiště byla spojena dlážděnou cestou, v jejich blízkosti stály dlouhé domy s kruhovým obětištěm a obětní komorou (pod povrchem), rituální pec pro pečení chleba. Uvnitř areálu se našly kosti zvířat a dětí (2 – 11 let), místo pro trvalé uskladnění lidských kostí pro magické účely, skála s vestavěnou lidskou lebku, oběť svázaného muže, zavaleného kameny. Hradiště mělo dohromady čtyři hlavní obětiště – u prvního byl dubový háj, u druhého pramen a obětní komora, u čtvrtého modly, oběti dětí.¹⁹⁰

Sakrální hradiště byla charakteru lokálního, kdy sdružovala kult pro nejbližší okolí, ale také oblastního – rozsáhlé komplexy, které byly pravděpodobně centry pro celé kmeny. Rozsáhlá posvátná hradiště ve východní Evropě zřejmě souvisí s jednotlivými, nám z kronik známými politickými kmeny. Obdobné sakrální komplexy se nacházely i v jiných slovanských oblastech. Sakrálním hradištěm a centrem celého českého kmene byl pravděpodobně Pražský hrad, tedy pražské hradiště s kamenným stolcem na ostrohu nad Vltavou. Podobným centrem kmene Polanů (či Goplanů?) byla pravděpodobně Lechova hora

¹⁸⁵ VÁŇA Z., *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990, s. 159-164.

¹⁸⁶ ТИМОЩУК Б. А., „Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ“, in: *Древние славяне и Киевская Русь*, Толочко П. П. (ed.), Киев 1989, s. 74-83.

¹⁸⁷ КОЗАК Д. Н., „Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I. тыс. н. э.“, in: *Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период*, Киев 1990, s. 440-441.

¹⁸⁸ ТИМОЩУК, *Об археологических признаках*, op. cit., s. 80 – 81.

¹⁸⁹ PROFANTOVÁ, PROFANT, op. cit., s. 243-246.

¹⁹⁰ Ibidem, s. 246-248.

v Hnězdně.¹⁹¹ Zcela sakrální povahu měla veletská Retra – centrum veletského (= lutického) kmenového svazu s chrámem boha Svarožice. Hradiště bylo obklopeno posvátným pralesem, který nesměl být kultivován lidskou činností a obklopeno svatým jezerem. Mělo tři brány (podle některých pramenů i devět nebo deset bran) a vstoupit do něho mohl pouze ten, kdo se přišel otázat na věštbu nebo chtěl přinést oběť. Stejně i rujánský Gardec (Korenica), který v roce 1171 kapituloval před dánským králem Valdemarem – sakrální hradiště bylo obklopeno bažinami s jedinou přístupovou cestou a přítomni v něm mohli být pouze kněží kultu tří chrámů (Rugievita, Porevita, Porentia) a personál pro obsluhu svatyň. Pouze v době nebezpečí fungovalo hradiště jako útočiště.¹⁹²

Existují i archeologicky odkryté obětiště. Na hradišti ve Staré Kouřimi při jezírku Libuš (40 x 70 metrů) existovalo kultovní místo s ohništi a idoly, oddělené příkopem a hradbou.¹⁹³ Pravděpodobně o kultovní místa jde v případě nálezů v Hradsku u Mšena, v Pohansku u Břeclavi či v Mikulčicích, kde palisádová ohrada o průměru 11,3 x 24 obklopovala kruhové obětiště se zbytky po idolech.¹⁹⁴ V obodritském Starigard bylo odkryto kultovní kruhové místo oddělené příkopy s idolem uprostřed. V pomořském Wolinu se našlo kruhové obětiště s obětními jámami a idolem uprostřed, na jehož místě v 9. století vznikl chrám s mohutnou modlou (jak dokládá nález velké dřevěné nohy)

Pochopitelně, že i zprávy o Perunově kultu v Kyjevě a Novgorodu vedly k pokusům o objevení posvátných okrsků, kde byl Perun ctěn. Již na počátku 20. století prováděl v Kyjevě amatérské vykopávky archeolog českého původu V. Chvojka, který v roce 1908 odhalil na Starokyjevské hoře masivní kamennou plošinu. Z kruhové plošiny o rozměrech 4,2 x 3,5 m vybíhaly čtyři kamenné výstupky. V místě nálezů bylo množství zvířecích kostí, zbytky ohniště a výstupek, který při troše fantazie připomínal archaický oltář. Chvojka určil nález jako kultovní místo, kde stála Perunova modla před Vladimírovou reformou a kde nejspíše proběhla i přísaha nad smlouvou v roce 1945.¹⁹⁵ Přes jistou dávku diletantsví byla Chvojkova interpretace přijata a opakována po celé století. Teprve na sklonku minulého století se přistoupilo ke kritice této interpretace – Chvojkův nález byl proveden amatérsky, řada předmětů je ztracena, a tím i možnost datovat stáří nálezů. Pozdější vykopávky z roku 1937 naznačily, že místo bylo součástí normálního osídlení a možnost kultovního místa je zde málo

¹⁹¹ KURNATOWSKA Z., *Początki Polski*, Poznań 2002, s. 46.

¹⁹² ŽAK J., KOWALENKO W., „Gardziec rugijski“, in: *Słownik starożytności słowiańskich II. F – K*, Kowalenko W., Labuda G. (edd.), Warszawa – Kraków – Wrocław 1964, s. 82-83.

¹⁹³ ŠOLLE M., *Staroslovanské hradisko*, Praha 1984, s. 186.

¹⁹⁴ DOSTÁL B., „K pohanství moravských Slovanů“, in: *Sborník prací FF Brněnské univerzity*, 1992/39, řada C, s. 7-17.

¹⁹⁵ БОРОВЬСКИЙ Я. Е., *Світосгляд давніх киян*, Київ 1992, s. 56.

pravděpodobná. Samotná plošina je spíše čtvercová než kruhová, její půdorys připomíná spíše základy křesťanské rotundy. Místo jen málo připomíná kultovní okrsky známé z jiných východoslovanských nálezů a vztahovat jej k desátému století je přinejmenším problematické. Teorie obětiště je tak značně nejistá a spíše nepravděpodobná.¹⁹⁶

Druhý kyjevský nález se vztahuje přímo k Vladimírovu panteonu. S ním byly ztotožněny nálezy z vykopávek v roce 1975 ve sklepě domu číslo 3 ve Vladimírské ulici. U základů stavby s podivným půdorysem se čtyřmi půlkruhovými výběžky a pátým centrálním byla nalezena jáma s velkým množstvím kostí (91 % domácího skotu) a se stopy ohně. Místo bylo označeno za Vladimírovo obětiště, kde stála Perunova modla a idoly dalších pěti bohů¹⁹⁷, někteří autoři dokonce hovoří o chrámu.¹⁹⁸ Místo však nelze dobře datovat a nálezy se spíše vztahují k 13. století. V areálu byl nalezen kostrový pohřeb, který by byl zcela nesmyslně umístěn ve fiktivním obětišti. Prokazatelné stopy kultu zde nejsou. Rovněž je známo, že na místě Perunova obětiště stál později (přinejmenším v 12. století) kostel svatého Basilea („*на томъ холмѣ нынѣ церкви стоить, святаго Василья jestь*“). Pozdější nálezy dvou basiliských kostelíků (z let 1187 a 1197) se k tomuto místu nevztahují, i když není jisté, zda jsou nástupci toho původního, kterého znal kronikář. Jako místo Vladimírova panteonu tento nález nelze určit.¹⁹⁹

Pokusy nalézt Perunovo obětiště se dotkly i Novgorodu, o kterém se letopisec rovněž zmiňuje v souvislosti se vztyčením Perunovy modly: „...*Vladimír pak dosadil Dobrynu, svého strýce, do Novgorodu. A když přišel Dobryna do Novgorodu, postavil nad řekou Volchvovem modlu a lidé novgorodští jí obětovali jako bohu...*“²⁰⁰ Podle lokální tradice se Perunův idol nacházel na vrchu Peryni, jehož samotné jméno připomíná Peruna. Místní podání je podpořeno i některými variantami *Novgorodského letopisu* (III. a IV. letopis), které uvádějí jako místo Perunova idolu právě Peryň. Západní prameny (Herberstein, Strykowski: „...*Tym kształtem obraz tego Pioruna był w Nowogrodzie Wielkim postawiony i wielką uczciności za boga chwalony, na tym miejscu gdzie teraz jest manastir chrześciański, Perunski nazwany...*“²⁰¹) opakují zřejmě místní tradici, která spojovala místo Perunovy modly s „Perunským monastýrem“ na Peryni. Rovněž pozdní legenda *Povest' o Slovene i Ruse* naznačuje souvislost Peruna s Peryní:

¹⁹⁶ LOWMIAŃSKI, op. cit., s. 155; КЛЕЙН, op. cit., s. 165-170.

¹⁹⁷ БОРОВЬСКИЙ, *Світосгляд*, op. cit., s. 56-69.

¹⁹⁸ ТОЛОЧКО П. П., *Древний Киев*, Киев 1983, s. 60.

¹⁹⁹ КЛЕЙН, op. cit., s. 160-164.

²⁰⁰ „...*Volodimerъ že posadi Dobrynu, uja svojego, v Nověgorodě. I prišedъ Dobryna Nougorodu postavi kumira nadъ rěkoju Volchovomъ, i žrjachu jemu ljuďbe nougorodъstii aku bogu...*“, ПВЛ, op. cit., s. 579.

²⁰¹ STRYKOWSKI, op. cit., s. 137-138.

V padesátých letech proběhly na Peryni vykopávky. Nálezy z areálu, které publikoval v letech 1953 a 1954 V. V. Sedov, se později dostaly do všech knih o slovanském pohanství. Sedov uvedl nález pravděpodobně kultovního místa: kruhové obětiště o průměru 21 metrů, v jehož centru stál pravděpodobně idol (zůstaly zachovány stopy po kůlu – 0,6 m hluboká jáma) s kamenou plošinkou, bylo obklopeno příkopem 7 metrů širokým a metr hlubokým, který pravidelnými prohlubněmi na svém dně vytvářel dojem osmi okvětních lístků. Na dně každé prohlubně měl dlouhodobě hořet oheň.²⁰² Málokdo pochyboval, že se jedná o Perunovo obětiště zmiňované v letopisech. Nicméně ani tato stopa zřejmě nevede ke kýženému cíli. Revize vykopávek podrobila teorii „okvětních lístků“ kritice (V. Ja. Koneckij), neboť rekonstrukce pracovala více s fantazií než s realitou výkopu. Předpokládaná jáma pro modlu náleží pozdější kulturní vrstvě, jednalo se snad o zbytek jakési stavby.²⁰³ Krom toho byly v areálu nalezeny ještě další dva podobné příkopy, ovšem bez kultovních známek, „okvětních lístků“ a bez stop po centrálním sloupu. Vysvětlení peryňského nálezu je prozaičtější: jedná se nejspíše o zbytky zplanýrovaných severoruských mohyl, tzv. sopek (ohniště jsou zbytky po žárových pohřbech) a Peryň byla nikoliv obětištěm ale spíše pohřebištem.²⁰⁴

Snahy najít nějaké, v pramenech zmiňované Perunovo obětiště tak vycházejí zatím naprázdno. Můžeme si o nich učinit představu pouze podle letopisných popisů a srovnáním s ostatním archeologickým materiálem. Z něho vyplývá, že obětiště stála mimo vlastní zástavbu na speciálně určených místech („na cholmu“, „mimo opevněný dvorec“), v jejich areálu stála modla hlavního boha a zřejmě i modly jiných božstev a na určitých místech probíhaly krvavé oběti. Možná i lidské, jak o tom informuje letopisec pod rokem 983, kdy měli být po úspěšné výpravě proti Jatvingům obětováni dva křesťanští Varjagové:

„...byl Varjag, který přišel z Řecka, a ten se tajně držel křesťanské víry...Přišli k němu ti, kteří byli posláni, a řekli mu: ‚Na tvého syna padl los, bozi si ho vyvolili, abychom vykonali bohům oběť.‘ A Varjag pravil: ‚Nejsou to bozi, ale dřevo...nedám svého syna běsům...‘ Vydej nám svého syna, abychom ho odevzdali bohům...‘ On na to řekl: ‚Jestli to jsou bohové, ať pošlou jednoho z nich, aby si vzal mého syna a vy proč jim sloužíte?‘ Oni vykřikli a podetnuli pod nimi síň [dřevěné patro staroruských domů] a tak je zabili...“²⁰⁵

²⁰² СЕДОВ В. В., *Восточные славяне в VI – XIII вв.*, Москва 1982, s. 261; idem, „Древнерусское языческое святилище в Перины“, in: *Краткие сообщения ИИМК АН СССР*, 1953/50, s. 92-103; idem, „Новые данные о языческом святилище Перуна“, in: *Краткие сообщения ИИМК АН СССР*, 1954/53, s. 105-107.

²⁰³ ВАСИЛЬЕВ, *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 299-301.

²⁰⁴ КЛЕЙН, op. cit., s. 152-157.

²⁰⁵ „...bě že Varjagъ to prišelъ izъ Greкъ, deržaše věrju chrestijanъsku...Rěša prišedše poslanii къ nemu: jako pađe žrebii na synъ tvoi, izvoliša bo i bozi sobě, da sъtvoritъ potrebu bogotъ. I reče Varjagъ: ne sutъ to bozi, no drěvo...ne datъ syna svojego běsotъ...vdai syna svojego, da vdamy i bogotъ...Onъ že reče: ašte sutъ bozi,

Určitou představu o obětištích ve východní Evropě si můžeme učinit z popisu ibn Fadlána z první poloviny 10. století. Ibn Fadlán sice hovoří pravděpodobně o Normanech, když popisuje zvyky „Rusů“ – ty mohly vycházet z vlivu slovanské prostředí na východním baltu, kde se od počátku osmého století formoval zvláštní normansko-slovansko-ugrofinský kulturní prostor. Řada detailů popisu obětiště ruských kupců na břehu Volhy se totiž shoduje s archeologickými nálezy ze ryze slovanského prostředí:

„...V tu samou dobu, kdy připlouvají k oné zastávce, každý z nich vezme s sebou chléb, maso, mléko, cibuli a pivo [nabíd] a přistoupí k dlouhému, dřevěnému, do země vetknutému sloupu s tváří podobné lidské; kolem něho jsou nevelké řezby a za nimi vysoké dřevěné sloupy zaražené do země. Přichází k té velké modle, uklání se před ní a říká: ‚Ó, pane, přišel jsem z daleka, se mnou je tolik a tolik otrokyň, tolik a tolik šperků, tolik a tolik soboliny, tolik a tolik kožešin.‘, a vyčisluje všechny dovezené tovary; potom říká: ‚Přinesl jsem ti tyto dary.‘ A přitom nechává před sloupem vše přinesené a říká: ‚Chci, abys mi obstaral kupce s dirhamy a denáry, aby u mě koupil vše, co chci a neprotivil se mi v ničem, co řeknu.‘ Potom odejde. Jestliže se jeho přání nechtějí vyplnit a prodlužují se dny jeho pobytu, přichází ke každé z těch malých model, prosí o přimluvu a říká: ‚To jsou ženy, dcery a synové našeho pána.‘ Přistupuje ke každé modle, modlí se k ní, prosí ji o ochranu a ponížene se jí klaní. Jindy se mu obchody daří a pokud prodá vše, říká: ‚Pán můj splnil moje přání, jsem povinen mu to vynahradiť.‘ S tím úmyslem vezme několik krav a beranů, zabije je, část masa rozdá jako almužnu, zbytek přinese a položí před ten velký dřevěný sloup i před ty malé, kteří jsou kolem něho, a hlavy krav a beranů rozvěsí na dřevěných sloupech zaražených v zemi. Když přijde noc, připlíží se psi a snědí to – potom ten, který to udělal, říká: ‚Pán je se mnou spokojen a snědl mé dary.‘ ...“²⁰⁶

Mezi zasvěcená místa nepatřila jen obětiště. Jak prameny, tak archeologické nálezy dokazují ctění i speciálně zasvěcených míst. V případě Peruna se především hovoří o posvátných dubech, které byly s hromovládcem spojeny prakticky ve všech známých indoevropských tradicích. O ctění dubů ve východní Evropě v období raného středověku informuje už *Život Konstantinův*, nebo popis misie biskupa Izraela (7. století) k Sabirům: ti se prý klaněli mohutným košatým dubům, obětovali u nich koně a jejich krev vylévali kolem stromů, jejich hlavy a kůži pak věšeli na stromy. Svaté duby byly zřejmě i u Kyjeva – např.

to jedinogo sobe posljut' boga, da imut' syn' moi, a vy čemu pretrebujete im'? I bliknuša, i posěkoša sěni pod nima, i tako pobiša ja...“; ПВЛ, op. cit., s. 82-83.

²⁰⁶ IBN FADLÁN, *Kitáb*, cit. podle: БАРТОЛЬД В. В., „Арабские известия о Русах“, *Советское востоковедение*, 1940/1, s. 28; LEWICKI T., КМИЕТОВИЧ А., КМИЕТОВИЧ F., *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny. Tom trzeci: ibn Fadlan: Kitáb – na podstawie Rękopisu meszchedzkiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1978, s. 110.

jakýsi *Dobryj* dub. V *Životě* polského dominikána Jacka Odrowądze se tvrdí, že Kyjevané se ve 13. století tajně scházeli na pohanské slavnosti a ctili duby.²⁰⁷ Pravděpodobně posvátný dub byl nalezen blízko ústí Desny do Dněpru v roce 1975. Byl vysoký přibližně 9,6 metrů a do jeho kmenu bylo zaraženo devět kančích čelistí. Jak se domnívají někteří autoři, kanec byl na Ukrajině a jižní Rusi symbolem síly.²⁰⁸ O posvátnosti tohoto zvířete mezi Slovany a vůbec Indoevropany nemusíme mít pochybnosti – u Svarožicovy svatyně v Retře se dokonce zjevoval posvátný kanec, který věštil neštěstí.²⁰⁹ Kančí kly sloužily jako amulety i v křesťanské době, jak svědčí vyrytá modlitba na jednom z nich: „*Gospodi, pomози rabu svojemu Fome!*“²¹⁰ Úcta k dubům byla živá ještě v 18. století, kdy Feofan Prokopovič musel křesťanům zakazovat před „*dubami molebny p'et*“.²¹¹

Nemusíme se však odvolávat až na 18. století. Přímou z 10. století nás informuje Konstantin Porfyrogennétos o ruském kultu dubu na ostrově Chortici:

„...*Po překonání toho místa připlouvají k ostrovu, který se nazývá Svatý Jiří. Na tomto ostrově konají své oběti, protože tam stojí ohromný dub; obětuji živé kohouty, okolo dubu zarážejí střely a jiní kousky chleba, maso a co každý má, jak káže zvyk. Metají los o kohouty, jestli je mají podřezat, sníst nebo pustit na svobodu...*“²¹²

Posvátné duby a háje nalezneme i v Polabí – u vagrijského Starigardu byl háj, zasvěcený bohu *Provenovi* (ve kterém někteří vidí zkomonělinu Peruna) s posvátnými duby, ve kterém se konávaly pravidelné soudy:

„...*Tam jsme mezi prastarými stromy spatřili posvátné duby, zasvěcené bohu té země Provenovi, které obkličovalo nádvoří a plot, vystavený velmi pečlivě ze dřeva, v němž byly dvě brány. Neboť kromě domácích bůžků a model, jimiž každá ves oplývala, bylo místo to svatyní celé země, a byl pro ni ustanoven žrec a slavnosti a rozličné obětní obřady. Tam se každé pondělí scházival lid té země s knížetem a knězem za příčinou soudů. Vstup do nádvoří byl*

²⁰⁷ ИВАКИН Г. Ю., „Священный дуб языческих славян“, *Советская этнография* 2/1979, s. 106-110.

²⁰⁸ Ibidem, s. 111-114; БОРОВСКИЙ Я. Е., *Мифологический мир древних киевлян*, Киев 1982, 56-58.

²⁰⁹ ТНІЕТМАР, op. cit., l. VI/cap. 24, s. 347, 349.

²¹⁰ БОРОВСКИЙ, *Мифологический мир*, op. cit., s. 56.

²¹¹ Ibidem, s. 58.

²¹² „...Metaš deš toš dielei?n tošn toiou?ton tovpon thšn nh?son thšn ejpilegomevnhn|oJ JvAgion Grhgovrioš katalambavnousin ejn hJ/? nhvsw/ kaiš tašš qusivaš aujtw?n ejpitelou?sin diaš toš ejkei?se iJvstasqai pammegevgqh dru?n, kaiš quvoui peteinouvš zw?ntaš. Phgnuvousi deš kaiš sagivttaš gurovqen avjllloi deš kaiš yomiva kaiš krevata kaiš ejx w?Jn evjcei evJkastoš, wJš toš ejvqoš aujtw?n ejpikratei?. JRivptousi deš kaiš skarfiva periš tw?n peteinw?n eiJvte sfavxai aujtouvš|eivjte kaiš fagei?n, eivjte kaiš zw?ntaš eavjsein autouvš...“, КОНСТАНТИН БАГРЯНОРОДНЫЙ, *Об управлении империей (De administrando imperii)*, текст – перевод - комментарий, издание второе - исправленное, Литаврин Г. Г., Новосельцев А. Н. (edd.), Москва 1991, s. 48-49.

ovšem zakázán, vyjímajíc kněze a ty, kteří chtěli obětovati nebo na které doléhalo nebezpečí smrti; těmto totiž se nikterak neodpíralo útočiště...²¹³

Nakonec nám zbývá zodpovědět otázku, zda východní Slované znali chrámy. O pohanských svatyních se totiž zmiňuje Vladimírovo *Žitije (Drevnije)*: „...*Blaženyi knjazь Vladimerъ...vsju Ruskuju zemlju kresti otъ konca, i chramy idolъskyja i trebišta vsjudu raskopa i posěče i idoly sьkruši...*“²¹⁴ Rovněž *Sága o Olafu Trygvassonovi* od islandského mnicha Oda Snorassona (konec 12. století) hovoří o chrámu v Kyjevě, kam Olafa zval kyjevský vládce *Valdamar* k obětím. Olaf, budoucí křesťan a krvavý šířitel křesťanství v Norsku, splnil nároky hagiografického žánru a do pohanské svatyně nikdy nevstoupil. Zdá se však, že obě zprávy jsou pouze literárním cvičením a nemají nic společného s realitou. Pohanské chrámy jsou známy ze slovanských zemí pouze z oblasti Polabanů. Známe popisy Retry od Adama z Brém a Thietmara z Merseburku, popis Arkony od Helmolda z Bosau a Saxo Grammatika, rujánské Korenice (Garz) od Saxa a v oblasti Pomoří popisují pohanské chrámy v Gützkowě, Štětíně a Wolinu *Životy misionáře Otty Bamberského* (mnich Priefligenský, Ebbo, Herbord). Všechny tyto chrámy vykazují jisté podobné rysy: 1) jsou dřevěné a kvalitně zdobené tak, že vzbuzují obdiv i u křesťanů; 2) chrámy jsou sice blízko samotných sídlišť, ovšem jsou z nich vyděleny, stojí na hradech a pevnostech v samostatném opevněném prostoru – to mají společné s východoslovanskými sakrálními hradišti a obětišti; 3) chrámy jsou centrem kultu, ale i společenského dění: sněmů, trhů, společenských událostí – i to je společný rys s východoslovanským prostorem, kde se u Perunovy modly konala přísaha nad smlouvami; 4) chrámy obsluhují kněží, kteří tvoří v Polabí vlastní společenskou vrstvu s určitým politickým vlivem – o tom na staré Rusi nic nevíme.²¹⁵ Archeologicky se podařilo odhalit některé starší, z pramenů neznámé sakrální stavby: Groß Raden, Parchim, Feldberg, Ralswiek. Je pozoruhodné, že rozkvět chrámové architektury spadá do stejného období jako budování sakrálních hradišť ve východní Evropě – 9./10. století. Kromě toho jsou známy i jiné sakrální okrsky – posvátné háje (Starigard/Oldenburg) nebo archeologicky odhalené obětiště Trzebiatów z Pomoří, které nese podobné rysy jako východoslovanská obětiště.²¹⁶

²¹³ „...*Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et fericiones et sacrificiorum varii vitus deputatis fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibibus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negebatur asylum...*“, HELMOLD, op. cit., I. I/cap. 84, s. 159-160, český překlad, op. cit., s. 126.

²¹⁴ Cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 57.

²¹⁵ HERRMANN J., „Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters“, *Slovenská archeológia*, 31, 1978/1, s. 19-28.

²¹⁶ *Die Slawen in Deutschland*, Herrmann J. (ed.), Berlin 1985, s. 302-311.

Původ chrámů v Polabí, které jinak absentují v ostatních slovanských oblastech, je připisován keltskému vlivu na obyvatelstvo *feldbergské* kultury, které tvořilo základ (vedle obyvatelstva *sukowsko-dziedzické* kultury) polabského obyvatelstvo, nejspíše kmene Veletů. Toto obyvatelstvo přišlo na dolní tok Labe a Odry z jižního Polska a Slezska, kde byl po několik staletí výrazný keltský vliv v období pozdnělaténském. Právě feldbergská keramika vykazuje podobnosti s keramikou z horního toku Odry. Předpokládá se, že jsou to právě keltské vlivy, které toto obyvatelstvo vedly k budování chrámů a mnohohlavých model (někdy se uvažuje i o křesťanském vlivu). Tuto domněnku potvrzuje fakt, že obyvatelstvo *sukowsko-dziedzické* (Obodrité) a pražské kultury (Srbové) chrámy nebudovalo. V oblasti staré Rusi rovněž jakékoliv důkazy o existenci pohanských chrámů chybí, v čemž se neliší od ostatních slovanských území. Nicméně jak bylo naznačeno výše, sakrální stavby v areálu posvátných hradišť stály a je pravděpodobné, že ty jsou na počátku řetězce, který vede až ke vzniku chrámů v Polabí a Pomoří. Termín, kterým byly tyto stavby nazývány – *kątina* (v pramenech *contina*) – je pravděpodobně odvozen od slovanského *kąt* (kout), tedy rohová stavba. Podobné slovo se objevuje u východoevropských Ugrofinů (finsky *kota*, voľácky *kuala*, permsky *kola*, mordvinsky *kudo*), kteří jím označují stavbu s podobnou funkcí, jakou měly stavby na posvátných hradištích. Je tedy pravděpodobné, že tento pojem přešel od východních Slovanů k Ugrofinům a tudíž označoval ve východoslovanském prostředí stavbu stejného typu a charakteru, jaké stály v Pomoří a Polabí. Lze se tedy domnívat, že stavba chrámů²¹⁷ v Polabí a Pomoří je výsledkem delšího procesu v rámci obecně slovanské kultovní praxe, který se však v ostatních slovanských oblastech nazevršil díky brzké christianizaci.

4. 3 Modly

Podle kronikáře nechal Vladimír vztyčit dřevěnou modlu Peruna se stříbrnou hlavou (vlasy?) a zlatými vousy („*Peruna drevjana, a glavu jeho srebrenu, a usъ zlatъ...*“). Již v kapitole o pramenech jsme zmínili pochybnosti o autenticitě tohoto popisu, které vyvolávají příliš shodné biblické a letopisné pasáže a časová vzdálenost mezi letopiscem a pohanskou dobou. Nicméně popis modly nemusí být zdaleka konstruktem, neboť nachází analogie i v jiných slovanských oblastech.

²¹⁷ Samotný pojem *chrám* je obecně slovanský výraz: *chramъ* > **charmъ* > *choromy* (rus.) = „velká budova“; *chrom* (ukr.) = „chodba“; *chrom* (dluž.) = „budova“; *hram* (srbchorv.) = „budova, kostel“; *chram* (bulh.) = „chrám“, *hram* (slov.) = „kostel, světnice, budova“ // indoevropské analogie: *karimmi* (chetit.) = „chrám“; *harmyá* (stind.) = „pevné stavení, hrad, palác, obytný dům, zásobárna“ // pravděpodobný vývoj: **gharm* > **gormъ* > **chormъ* > **chramъ* = „velká, pevná budova“; *contina* (Herbord: *Život Oty z Bamberka*) – označení chrámů v Pomoří = *kątina* < *kąt* = „kout“ > „rohový dům, dům“ (> *kuča*).

Pro porovnání nám může posloužit opět polabský areál, kde máme poměrně hojný pramenný materiál, který se zabývá vzhledem model pohanských Slovanů. Křesťanští zpravodajci byli nepokrytě fascinováni „hnusnými“ modlami a přes povinně ideové invektivy vůči idolům je popisovali jako zajímavé kulturní objekty, které jen tak někde neuvidí.

Máme tak vedle popisů chrámů i popisy model hlavních bohů. Opět se týkají především „veletské“ (feldbergské) kulturní oblasti: Svarožic/Radegast v Retře, Triglav ve Štětíně a v Braniboru, Svantovít, Rugevit, Porentius, Tiarnoglofi na Rujáně a další. Jaké byly hlavní prvky ve vzhledu slovanských model? Jejich stavebním materiálem bylo dřevo, byly antropomorfní (tedy skutečné sochy) s řadou atributů a zdobené drahými kovy – stříbrem a zlatem. Stály v centru svatyní a kolem nich byli zobrazeni další bohové. Musíme si tedy uvědomit, že máme dochovaný popis a jména jen nejdůležitějších bohů, ostatní nám unikají, neboť unikli i pozornosti zpravodajců. Podívejme se na popis některých bohů blíže.

Retranský Svarožic/Radegast stál v dřevěné svatyni, ve které byly kromě něho vyřezány i podoby jiných bohů, všichni ve zbroji²¹⁸, Svarožicova modla měla být zdobena zlatem.²¹⁹ Rovněž arkonský Svantovít byl „umně sdělán“ ze dřeva, s pícím rohem v ruce, v nadživotní velikosti, navíc se čtyřmi hlavami:

„...Ve svatyni stála ohromná modla mohutně převyšující vzrůst lidského těla, hodná podivu pro své čtyři hlavy a stejný počet krků; zdálo se, že dvě hlavy jsou na prsou a dvě na zádech. Konečně z předních stejně jako ze zadních jedna se dívala jakoby nalevo a druhá napravo. Oholeným vousem a zastřiženými vlasy jakoby umělec pilně napodoboval rujánský způsob úpravy vlasů. V pravici držel roh vykovaný z různého kovu, který kněz znalý kultu jednou ročně plnil neředěným vínem, aby z jeho stavu předpověděl úrodu v následujícím roce. Levice byla ohnutá v lokti a spočívala na prsou. Suknice sahala až k holením, které byly vyrobeny z jiného druhu dřeva a byly spojeny tak skrytě s koleny, že místo spojení se dalo

²¹⁸ „...In eadem est nihil nisi fanum de ligno artificiose compositum, quod pro basibus diversarum sustentatur cornibus bestiarum. Huius parietes variae deorum dearumque imagines mirifice insculptae, ut cernentibus videtur, exterius ornant; interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribilliter vestiti; quorum primus Zuarasici dicitur et precaeteris a cunctis gentilibus honoratur et politur...“ – THIETMAR, I. VI/cap. 23, op. cit., s. 345.

²¹⁹ ADAM BRÉMSKÝ, op. cit., II./21: „...Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus...“ („...Je tam veliký chrám postavený démonům, jejichž knížetem je Radegast. Pro jeho zlatou sochu je připraveno nachové lůžko...“), cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 13. O Svantovítovi informoval i Helmold: „...ut Zuantevith deus terae Rugianorum inter omnia numina Slavorum primatum obtinuerit, clarior in victoriis, efficacior in responsi...“ („...Svantovít, bůh země Rujánské, je uctíván jako první mezi všemi božstvy Slovanů, nejslavnější ve vítězstvích, nejjistější ve věštbách...“); Svantovít jím byl považován za hlavu přinejmenším rujánského henoteizmu: „... illum deum deorum esse profitemes...“ („...tento je uctíván jak bůh bohů...“); tvrdí, že „... inter multiformia autem Slavorum numina prepollet Zuantevith, deus terrae Rugianorum, ut pote efficacior in responsis, cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant...“ („...mezi mnohotvárnými božstvy Slovanů vyniká Svantovít, bůh země Rujánské, jako nejspolehlivější ve věštbách, ve srovnání s ním se ostatní zdají být pouze jako polobozi...“) – viz HELMOLD, op. cit., I. I/cap. 52. s. 103.

postřehnout jen při velmi pilném pozorování. Chodidla se dotýkala země, zatímco jejich základ byl ukrytý v zemi. Vedle bylo vidět uzdu, sedlo modly a mnohé osobní odznaky božstva, z kterých největší údiv vzbuzoval ohromný meč, jehož pochvě a rukojeti dodávalo na ceně vedle vynikajícího zdobení také vnější potažení stříbrem...²²⁰

Mnohohlavé idoly – Porevit a Porenut – stály i ve svatyních v Korenici (Carentia, Garz):

„...Ještě nebyla zcela zničena a ruce ozbrojenců se dychtivě vztahovaly k modle Porevita, která byla ctěna v nejbližší svatyni. Ta měla pět hlav, ale byla zobrazena beze zbraní. Po jejím stržení byl vyhledán chrám Porenuta. Tato socha měla čtyři tváře a uprostřed prsou pátou - její čelo držela levice a bradu pravice. Tu pokácely sekyry kněží. Z nařízení Absolona byly tyto sochy před zraky obyvatel města spáleny...²²¹

Knytlingasaga k těmto modlám přidává popis idolu *Tiarnaglofi* (bez pochyby Černohlava), který měl být zdoben stříbrem: „...Jiný bůh je nazýván *Tiarnoglofi*; to je jejich bůh vítězství, který s nimi táhne na válečná tažení; vous má ze stříbra...²²² Třetí oblastí, známou idoly, bylo Pomoří – v nejmocnějších městech oblasti, Štětíně stál pohanský chrám zasvěcený Triglavovi s jeho modlou. Informuje o ní Herbord: „...Byla tam tříhlavá modla, která na jednom těle měla tři hlavy a byla nazývána *Triglav*...“ („...*Erat ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur*...²²³) a především Ebbo od svatého Michala:

„...Štětín je velmi rozsáhlé město, větší než Julin, a ve svém obvodu uzavíralo tři hory – na prostřední z nich, která je nejvyšší, stojí tříhlavá modla boha všech pohanů zvaného

²²⁰ „...*Ingens in ede simulacrum, omnem humani corporis habitum granditate transcendens, quatuor capitibus totidemque ceruicibus mirandum perstabat, e quibus duo pectus totidemque tergum respicere uidebantur. Ceterum tam ante quam retro collocatorum unum dextrorsum, alterum leuorsum contemplacionem dirigere uidebatur. Corrasse barbe, crines attonsi figurabantur, ut artificis industriam Rugianorum ritum in cultu capitum emulatam putares. In dextra cornu uario metalli genere excultum gestabat, quod sacerdos sacrorum eius peritus annuatim mero perfundere consueuerat, ex ipso liquoris habitu sequentis anni copias prospecturus. Leua arcum reflexo in latus brachio figurabat. Tunica ad tibias prominens fingeatur, que ex diuersa ligni materia create, tam arcano nexu genibus iungebantur, ut compaginis locus non nisi curiosiori contemplacione deprehendi potuerit. Pedes humo contigui cernebantur, eorum basi intra solum latente. Haud procul frenum ac sella simulacri compluraque diuinitatis insignia uisebantur. Quorum ammiracionem conspicue granditatis ensis augebat, cuius uaginam ac capulum, preter exscellentam celature decorem, exterior argenti species commendabat...*“, SAXO GRAMMATICUS, 14, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 49.

²²¹ „...*Nec eius excidio contente satellitum manus, ad Poreuithum simulacrum, quod in proxima ede colebatur, uidius porriguntur. Id quinque capitibus consitum, sed armis uacuum fingeatur. Quo succiso Porenutii templum appetitur. Hec statua, quatuor facies representans, quintam pectori insertam habebat, cuius frontem leua, mentum dextera tangebatur...*“, ibidem, s. 55-56.

²²² „...*Pa het ok Tjarnaglofi; hann var sigrgoð Þeira, ok for hann i heftarar með Þeim; hann hafði kanpa af silfri...*“, *Historia rerum Danorum dicta Knytlingasaga*, cap. 122, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 85.

²²³ HERBORDUS, *Dialogus de vita Ottonos episcopi Babenbergensis*, I II./cap. 32, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 26.

*Triglav. Její oči a rty přikrývá zlatá rouška. Podle kněží určených ke službě modle má nejvyšší bůh tři hlavy proto, že se stará o tři království, to jest nebe, zemi a posvětí a na tváři má roušku, aby si nevšímal lidských hříchů a mlčel, jakoby nic neviděl...*²²⁴

Rovněž v Braniboru, centru Stodoranů stála modla Triglava a to až do 12. století, přestože knížecí rodina byla pokřtěná. Jeden zdroj tvrdí, že poslední stodoranský kníže Jindřich Přibyslav „...který se stal křesťanem a zničil modlu se třemi hlavami nazývající se Tryglav, jenž byla v Brandenburgu a byla ctěna jako bůh, spolu s ní i jiné idoly...“²²⁵ Jindy je zásluha na pokácení modly připisována Albrechtu Medvědovi, který Triglava (*Triglow*), „...který byl na hoře před starým městem, a jiné modly zničil...“²²⁶, což potvrzuje i Jindřich z Antverp ve svém *Tractatus de captione urbis Brandenburg*, že modla „...byla ve městě oklamánými lidmi ctěna jako bůh odporná modla vyzdobená třemi hlavami...“. Po smrti Přibyslava byla zničena Albrechtem Medvědem.²²⁷ Některé raně novověké zdroje však tvrdí, že modla, kdysi stojící na návrší Harlungberg (později Marienberg), zůstala zachována až do 16. století.²²⁸

Archeologické nálezy jen dokreslují obraz, který představují písemné prameny. Bylo nalezeno několik idolů, většinou menších (ty velké zničili dobyvatelé a misionáři a nadšeně o tom poté podali zprávy): nejznámější nález pochází z Fischerinsel u Wustrowa, kde byla nalezena „Dvojčata“ – dvouhlavý idol asi o výšce 1,78 m. O něco menší idol (1,62) s náznakem ztraceného falu byl nalezen v Altfriesacku (7./8. století). V Jankowě byla

²²⁴ „...Stettin vero amplissima civitas et maior Iulin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui alciior, summo paganorum deo Trigelawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculis et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria habere capita, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni, et faciem cidari operiri pro eo quod peccata hominum, quasi nen videns et tacens, dissimularet...“, EBBO MONACHUS SANCTI MICHAELIS, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, I. III./cap. 1, cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 35-36.

²²⁵ „...qui christianus factus idolum quod in Brandenburgh fuit cum tribus capitibus, quod Tryglav slavice dicebatur et pro deo colebatur, et alia idola destruxit.“, „*Chronica Episcopatus Brandenburgensis*“, cit. podle SŁUPECKI, op. cit., s. 38.

²²⁶ „...quod in Brandenburg fuit ante veterem civitatem in monte et alia multa destruxit...“, *Chronicon principium Saxoniae*, cit. podle SŁUPECKI, op. cit., s. 38.

²²⁷ („...in qua urbe idolum detestabile tribus captibus honoratum a deceptis hominibus quasi pro deo celebrabatur...“, „*Heinrici de Antwerp Tractatus de captione urbis Brandenburg*“, cit. podle SŁUPECKI, op. cit., s. 38.

²²⁸ ALBINUS P., *Meysnische Land- und Bergchronica*, Meisen 1590, s. 149, hovoří o pohanské bohyni Trigle: „...Trigla ist furnemlich der Wenden vmb Brandenburg Abgott gewesen dem sie auch vff dem Harlungberg einen Tempel gebawet da herrnach ein Kloster Premonstrat. ordens, draus gemacht worden. Pirnensis [mnich Pirnenský] schreibt, dz man noch zu seiner zeit, als vmb das 1526 jar, ein Bild daselbst geweisst, so empor in einem winckel gestanden, welches ein heubt vnd drey angesichte, Item wie ich sonoten berichtet werde, einen halben Monden in der hand gehabt...“, a cituje svého zpravodaje Sabina: „...Eo in fano stabat triceps Idolum Trigla dictum, quod olim Venedi summa veneratione coluntur. Id Dianae fuit simulachrum...“ („...Trigla byla totiž božstvem Slovanů v Brandenburgu a byl jí na Harlungbergu vystavěn chrám, kde byl později založen klášter premonstrátského řádu. Mnich Pirnenský píše, že ještě za jeho časů, to je kolem roku 1526, znal totiž vyobrazení, které stálo nahoře v nějakém zákoutí a které mělo přilbu a tři tváře a, jak jsem poznamenal, v ruce drželo půlměsíc...“ „...V té svatyni stála tříhlavá modla zvaná Trigla, kterou kdysi Slované ctili nejvyšší úctou. Byla to socha Diany...“), cit. podle SŁUPECKI, op. cit., s. 38, pozn. 57.

nalezena skvěle provedená hlava zřejmě božstva (22,5 cm), podobná hlava byla nalezena v Dąbrowce (29 cm).²²⁹ Známy je též nález malého idolu (9,4 cm) se čtyřmi tvářemi ve Wolinu. Pochází zřejmě z 9. století a je zván pro svou čtyřhlavost „Svantovít“.²³⁰

Máme tedy před sebou řadu příznaků, které jsou velmi podobné popisu Perunovy modly v PVL. Modla hlavního boha je umístěná většinou na návrší, stojí uprostřed menších idolů (jak Svarožic v Retře), přijímá oběti (jak Svantovít a Svarožic), je zdobená zlatem a stříbrem (jako Svarožic, Triglav nebo Černohlav). Jeho vzhled je antropomorfní, chybí nám polabská mnohohlavost, doložená v Polabí prameny psanými i archeologickými, a která je připisována keltskému nebo dokonce křesťanskému vlivu.²³¹ Faktem zůstává, že mnohohlavost na Rusi nemáme potvrzenou, a zdá se, že si staroruské idoly nejlépe představíme jako mohutné kůly s antropomorfními rysy, božskými atributy a jednou tváří. Podobně líčil „ruské“ modly na břehu Volhy ibn Fadlán a podobně vypadají i některé nálezy idolů z oblasti Polabí (např. antropomorfní kůl s lidskou tváří, vysoký 1,5 metru, s lidskou tváří²³²).

Existuje výjimka doložené mnohohlavosti ve východoslovanském areálu – zbručský idol nalezený v roce 1848. Toto tvrzení však musíme popravit: nejedná se o mnohohlavost jednoho božstva jako v Pomoří či na Rujáně, ale o jeden idol se zobrazením čtyř bohů, či čtyř hypostází jednoho božstva. Rozhodně nelze tvrdit, že mnohohlavé idoly od Baltu jsou jeho analogiemi. Na kamenném čtyřhraném sloupu jsou zobrazeny tři pásy: vrchní, pravděpodobně sféra božská, je tvořena čtyřmi postavami pod jedním kloboukem v přepásaných dlouhých šatech. Dvě postavy jsou pravděpodobně ženské, jedna drží prsten (kroužek) a druhá pící roh, dvě zbylé jsou zřejmě mužské – jedna bez viditelných atributů, druhá má místo nohou zobrazení koně a zbraně, meče nebo šavle. V druhém pásu stojí řada postav (pod muži jsou opět muži, pod ženami ženy) držících se za ruce. V nejspodnějším pásu jsou naznačené postavy, které jakoby držely horní pásy – může se jednat o naznačené podsvětí, jakési atlanty nebo o kněžská gesta.²³³ Zbručský idol prý stál na obětišti bohitského sakrálního hradiště.²³⁴ Problém ovšem je, že zbručský idol má jen velmi málo společného se slovanskými modlami. Je kamenný, jeho antropomorfní zobrazení nesou spíše mongoloidní rysy a jako zbraň je zde

²²⁹ SŁUPECKI, op. cit., s. 44 a násl.

²³⁰ HENSEL W., „Wczesnośredniowieczna figurka czterotwarzowego bóstwa z Wolina“, *Slovenská archeológia*, 31, 1978/1, s. 13-17.

²³¹ ROSIK S., *Udział chrześcijaństwa w powstaniu policefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich*, Práce Historyczne 17, Wrocław 1995.

²³² SŁUPECKI, op. cit., s. 44.

²³³ ПЕТРУХИН В. Я., „Идолы“, in: *Славянская мифология*, op. cit., s. 197-198.

²³⁴ РУСАНОВА И. П., ТИМОЩУК В. А., „Збручское святилище (предварительное сообщение)“, in: *Советская археология*, 1986/4, s. 90-99.

použita pravděpodobně šavle, typická zbraň stepních kočovníků a nikoliv Slovanů, kteří spíše používali meče a sekyry. Celkovým charakterem má zbručský nález blíže ke kamenným idolům a památníkům sarmatského a stepního původu, někdy je hledán jeho původ i u Keltů. Ani tvrzení, že stál na bohitském hradišti není zcela přesvědčivý – zřejmě by se do jámy po modle na obětišti nevešel.²³⁵ Přináležitost zbručského „Svantovíta“ ke Slovanům je značně nejistá a uděláme zřejmě lépe, pokud jej ze seznamů slovanských model vyškrtáme a přiznáme ho některému ze stepních kmenů.²³⁶ Rozbory jeho symboliky nebo dokonce připisování různým postavám idolu jménem ze slovanské mytologie zůstávají nesmyslnými konstrukcemi bez opodstatnění. Pro analýzu idolu bude proto lépe odkázat případné badatele spíše do duchovního světa turkotatarských národů, které se po východní Evropě v období raného středověku intenzivně pohybovaly.

Otázka kamenných slovanských model je vůbec zajímavá, zejména pro pozdní podání o dochovaných pohanských idolech. Podle folklórního a polofolklórního podání stály Perunovy modly kromě Kyjeva a Novgorodu i v Polocku u jezera Volovoje, v Romnach na vrchu Monastyřišče; při soutoku Romna a Suly stál kamenný idol Perun a u něho se konaly hry na Il'inden, ve Staré Ruse na pravém břehu při ústí potoka Voje stál na návrší idol Peruna, kde byla kdysi vesnice Perchino.²³⁷ Johann David Wunderer informuje z konce 16. století o kamenných modlách u Pskova:

„...Před městem [Pskovem] jsme viděli dvě modly, postavené za dávných časů žreci, kteří je uctívali a jmenovitě Uslada, kamenný idol, který drží v ruce kříž a Chorse, který stojí na hadu, s mečem v jedné a s ohnivým paprskem v druhé ruce. V blízkosti u nich [je vidět] polní tábor Štěpána [= Báthoryho], který roku 1581 obsadil Pskov a jsou tam dosud zbytky k němu patřících věží...“²³⁸

Wunderer viděl dvě kamenné sochy, jednu s křížem v ruce, druhou s mečem, hadem a bleskem. Bylo by hezké v nich vidět pohanské bohy, ale nejspíš se jednalo o křesťanské sochy, jejichž tradice v pravoslavném světě byla brzy zapomenuta, a tak mohly připomínat modly. Navíc jim Wunderer dává nikoliv místní, ale ryze literární jména, převzatá od Zikmunda Herbersteina. Ten si totiž vymyslel „Uslada“, protože nepochopil výraz „zlatý

²³⁵ SZYMAŃSKI W., „Posąg ze zbrucza i jego otoczenie. Lata badań, lata wątpliwości“, *Przegląd Archeologiczny*, 1996/44, s. 75-116.

²³⁶ КЛЕЙН, op. cit., s. 211-212.

²³⁷ ЗОЛОТОВ Ю. М., „Изваяния языческих богов на Руси. Письменные известия и устные предания“, in: *Советская археология*, 1985/4, s. 234-236.

²³⁸ WUNDERER J. D., *Reisen nach Dannemarck, Rußland und Schweden 1589 und 1590*, cit. podle КИРПИЧНИКОВ А. Н., „Древнерусское святилище у Пскова“, in: *Древности славян и Русу*, Тимощук Б. А. (ed.), Москва 1988, s. 34.

vous“ = „us zlat“. Wunderer tak nezaznamenává žádnou místní tradici, ale vlastní dojmy nakombinované s četbou ze starších cestopisů.

Kamenné idoly ve východní Evropě skutečně existují, ale náleží jiným etnikům. Od severních hranic Číny až po Karpaty je rozšířena kultura kamenných antropomorfních pomníků, tzv. „bab“. Jsou to památky na turkotatarská plemena a jejich kulturou ovlivněná etnika (Sarmaté, Maďaři, atd.) a jedná se většinou o zobrazení mrtvých bojovníků. Tyto „baby“ byly budovány nejvíce v obdobích 6. – 9. století a poté 12. – 14. století. Nazývaly se turkicky *balbala*, což pochází z perského *phalavan* = „bojovník, bohatýr, hrdina“; toto slovo se dostalo i do slovanských jazyků: polsky *balwan* (modla), česky *balvan* (velký neforemný kámen). Od stepních národů přišlo i další pojmenování modly u východních Slovanů: *kumir* je příbuzný s osetinským *gumir* (obr, modla, sloup). Většina nalezených kamenných idolů z I. tisíciletí v oblasti východní Evropy (Bliščanki, Kikota, Rakovec Česnovskij, Ivankovcy, Stavčany, Kremennoje, Kaljus, Ržavincy, Jahňatin, Jurkyvcy, Šklov) musíme připsat především stepním, sarmatským a případně germánským etnikům. Teprve pozdější tradice spojila tyto dochované kamenné památníky (na rozdíl od nedochovaných dřevěných) se Slovaný a Perunem.²³⁹ U Slovanů jsou známy pouze kamenné reliéfy: v Altenkirchenu na Rujáně muž s pícím rohem a mohutným knírem (tzv. *Jaromirstein*, snad Svantovit), nebo ve Wołogoszczy postava ve slovanském (?) oděvu stojící s kopím na kopci, nad níž byl později vyryt kříž (tzv. *Gerovitstein*, kopí bylo atributem Jarovita/Gerovita).²⁴⁰ Zdá se tedy, že Slované dávali přednost zobrazení, kterým říkali Germáni *staf*r (původně sloup, posléze zobrazení božstva) a *skurdgod* (vyřezaná podoba boha).²⁴¹

4. 4 Bozi Vladimírova panteonu

Vedle Peruna měli být na centrálním kyjevském božišti ctěni i další bozi. PVL uvádí dalších pět jmen, jejichž modly měly stát společně s Perunovou (*kumiry na cholmu vně dvora teremnago: Peruna drevjana, a glavu jeho srebrenu, a usъ zlatъ, i Chъrsa, (?) Dažboga, i Striboga i Simarъgla, i Mokošъ*). Uvedme si stručný etymologicko-kulturní přehled toho, co o těchto bozích zhruba víme.

Dažbog:

Dažboga nelze než spojit se Sluncem:

²³⁹ ПЕТРОВ Н. И., „Каменные идолы Восточной Европы: славянское язычество?“, in: *Евразия сквозь века. Сборник научных трудов, посвященных 60-летию со дня рождения Дмитрия Глебовича Савикова*, Санкт-Петербург 2001, s. 86-90.

²⁴⁰ SŁUPECKI, op. cit., s. 50-52.

²⁴¹ Ibidem, s. 34.

„...Po smrti Hefaista, kterého nazývají též Svarogem, panoval nad Egyptany jeho syn jménem Slunce (Hélios), kterého nazývají Dažbog. Panovník Slunce, syn Svaroga, Dažbog byl silný muž...“²⁴².

Etymologie Dažboga by odpovídala roli Slunce: „dátí“ = *dažd* (stsl.), *dažt* (strus.), *dadz* (stpol.), tedy „bůh-rozdavatel“, dárce (*dažb-* imperativ, *bogъ* = původně „štěstí, bohatství“). Zvláštní je postava srbského folklóru *Dabog*, který ovšem hraje zcela jinou roli než staroruský Dažbog – je to chtonické božstvo²⁴³, v pozdějším folklóru noční démon.²⁴⁴ Určitou zvláštností tohoto teonyma je jeho výskyt v takřka nezkomoleném tvaru jako jména osobního v polských a západoruských oblastech již ve 13. a 14. století – *Dadibog*, *Dadzibog*, *Daczbogius*, *Dažьbogovič*.²⁴⁵

Je ovšem možné vyhnout se trochu nezvyklému imperativu ve jménu a obrátit pozornost ke germánskému prostoru, kde existoval syn *Allvatera* bůh dne *Dagr* (*Dag*, *Tag*), který byl posazen na nebeskou klenbu a vlastnil světlohřívého koně – tedy jakási obdoba solárního božstva. Můžeme se dohadovat zda Dažbogovo jméno nepochází z palatalizace v indoevropském tvaru **dagh* > **Dažij* – *bog* > Dažbog (viz litevské *degu*, *degti* = „hořet“).²⁴⁶

Proti tradičnímu výkladu Dažbogova jména stojí odvážný pokus V. V. Martynova, který odvozuje toto teonymum z íránského *duš/duž- baya* ve významu „zlý bůh“ (*duždiu* íran. „špatné nebe“, prsl. *дъждь* „déšť“). Proti Dažbogovi staví Martynov Striboga jako jeho opozitum – „dobrého boha“ (*šrí baya*). Dažbog a Stribog by tak tvořili dvojici bohů, která odpovídá íránské dualistické koncepci.²⁴⁷ Jedná se o další hypotézu založenou na přesvědčení, že slovanské pohanství bylo ovlivněno zoroastrismem nebo manicheismem. Nic z toho není prokázáno, slovanské náboženství dualistické tendence nevykazuje, navíc je absurdní domnívat se, že agrární archaická společnost se svými orgiastickými slavnostmi podléhala Máního odmítání těla a hmoty, masa i alkoholu. Martynov zmiňuje bogomilství – jeho vliv na folklór slovanských národů na Balkáně a zřejmě i na Rusi byl patrný, ale je nesmyslné konstruovat pohanství podle bogomilských tezí, které jsou 1) pozdní a 2) vycházejí ze zcela

²⁴² „...По умрѣтвиі же Feostově, jehož i Svaroga наричѣтъ i carstvova Egiptjanомъ сынъ jeho Solnce imenemъ, jehožъ наричѣжѣ Dažьbogъ. Solnce же carъ сынъ Svarogovъ жеже jestъ Daždььbogъ бѣ мужь silen...“, „Kronika Jana Malaly“ (II. kniha, 1. kapitola), cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 71-72.

²⁴³ ПАЖКАНОВИЋ В., *Сабрана дела из српске религије и митологије III. О врховном богу у старој српској религији*, рукопис приредио и допунио Војислав Џурић, Београд, vidí v něm hlavního boha Srbů, jejich mýtického předka.

²⁴⁴ URBANCZYK, op. cit., s. 180.

²⁴⁵ ВАСИЛЬЕВ, *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 70.

²⁴⁶ ФАМИНЦЫН А. С., *Божества древних славян*, Санкт-Петербург 1995 (reprint z roku 1885), s. 223.

²⁴⁷ МАРТЫНОВ В. В., „Этимология и скрытая двухкомпонентность слова“, in: *Studia etymologica Brunensia*, 2, Praha 2003, s. 81-91.

odlišných kořenů než archaické náboženství. Navíc je poněkud podezřelé tvrdit, že Dažbog byl „zlý bůh“ a přitom mít před očima jeho prokazatelně solární funkci. Balkánský Dabog nás může zmást – nejde však v jeho démonické podobě spíše o degradaci pohanského teonyma? Popř. o shodu stejného přízviska pro různé mytologické bytosti? I kdyby ruský Dažbog a balkánský Dabog byli původně jedním a tímže božstvem, rozbor jejich funkcí nikterak neopravňuje ani u jednoho z nich tvrdit, že byli „zlými bohy“. Je tedy lépe se zatím přidržovat tradičního výkladu.

Chors:

Chors nejen že stojí ve Vladimírově panteonu ještě před Dažbogem, ale navíc všemi dochovanými znaky se rovněž hlásí o zařazení k solárnímu kultu. Což vyvolává pochybnosti – proč dva bozi Slunce? Chorsovo jméno příliš slovansky nezní. Navíc nevíme nic o jeho účtě mimo starou Rus, pouze sporadicky narazíme na podobně znějící toponyma a antroponyma, převážně na Balkáně – *Chrъsovo* (město v Bulharsku), otčestvo *Chrsovikъ*, *Chrs* jako srbské osobní jméno, podobně *Chrsović*. Ve východoslovanské oblasti známe podobná toponyma na Volyni (10. – 12. stol.) a v Novgorodsko-Severské oblasti (14. – 18. stol. – *Chorsovo boloto*, *roveň Chorsov*). Paradoxně vedly pokusy odvodit Chorsovo pojmenování do západoslovanské oblasti. A. Brückner poukázal na staročeské *krsati*, *krsnouti* = „chudnout, ubývat“ a na polské *wy-chars-ty* – „slabý, unavený, ubývající“ a odtud i k praslovanskému **krsъ*.²⁴⁸ Tato etymologie víceméně obhajovala určení Chorse jako boha Měsíce, který také ubývá. Teorie byla podpořena i zmínkou ve *Slově o pluku Igorevě*, kde se o Chorsovi mluví ve spojení s nocí a vlkodlakem.

S klidnou duší můžeme pominout pokusy odvodit Chorsovo jméno z řečtiny (*choros* = „kruh“, *chrysos* = „pozlacený“). Nabízí se přímo analogie v árijských, konkrétně íránských jazycích, která je spojena se solární tematikou. V íránské jazykové skupině je několik výrazů pro sakrální označení Slunce – perské *chūršēd/chōršēd* ve významu „Slunce-král“, odvozené z avestského *hvarē chšaētem* → *chvaršēt* (*hvar-* = „Slunce“, *chša/y/* = „moc, vláda“). Podobně je tomu i v dalších íránských jazycích – kurdsky *chūr*, digorsky *chor*. Hledat však původ staroruského božstva přímo v íránské oblasti není naprosto korektní. Pokud by šlo o výpůjčku z perštiny, zůstala by totiž skupina –*rš-* zachována, jako zůstala zachována i v dalších později osvojených persismech (*koršun*, *aršín*). Takže *choršēd* by v nejlepším případě skončilo jako

²⁴⁸ BRÜCKNER, *Mitologija słowiańska*, op. cit., s. 91.

„chorš“ a teorie o převzetí tohoto božstva z íránské oblasti by dostala vážnou trhlinu. Navíc není jasné, jak by se úcta ke královskému Slunci dostala z Íránu na raně středověkou Rus.

Je tu ovšem ještě jedna íránská jazyková skupina, která na území pozdější Rusi žila řadu staletí a bezesporu celou oblast významně ovlivnila. V první řadě to byli Skytové. Po Skytech se ve východoevropských stepích objevuje další íránská skupina – Sarmati/Alani. Dosud na severní straně Kavkazu žijí jejich přímí potomci – Osetinci. Právě v jazyce těchto íránských kmenů narazíme na výrazy, ve kterých stojí v pozici íránského –š- hláska –s-; např. *roksalan* „světlí Alani“, *alanors* „bílí Alani“ x avestské *raochšna* „světlý, zářící“. V osetinštině existuje slovo *chorz* ve významu „dobrý“. Sousedé posledních Alanů, Gruzínci převzali od nich slovo *hwarsaki* = „vedro, žár“. Kořen *ch-r-s* převzala i novější verze hebrejštiny a vyjadřuje jí žlutou barvu hlíny (žlutá barva odpovídá sémantickému okruhu Slunce). Ze Zakavkazí známe osobní jméno *Chūrš* (souběžně s ním existuje i jméno *Chūršid*) a podobně i z Uher z roku 1323 je záznam jména *Chūrz*. Nakonec nepřímým svědkem je i zvláštní pokrývka hlavy ingušských žen zvaná *kur-chars* nebo *kur-chors*, která je známá již z 15. století. Byl to roh zlaté, oranžové nebo červené barvy, jehož název se interpretuje jako „roh Slunce, sluneční roh“. Perskému *choršed/churšed* by tak mělo odpovídat sarmato-alanskému ***chors/churs**. Skutečně, ve staroruských pramenech se vedle tvaru *Chъrsъ* objevují i varianty *Chors*, *Churs*, dokonce *Gurs* (viz kapitola Perun). Nemůže být pochyb, že Alané Slunce ctili a to tak intenzivně, že tím poutali pozornost okolních národů od starověku.²⁴⁹

Dostal se tedy Chors do Vladimírova panteonu jako přejeté sarmato-alanské božstvo? Převzetí tohoto teonyma by nebylo ve východoevropském prostoru žádnou výjimkou. V mytologii ugrofinských Mansů a Chantů vystupuje syn nejvyššího božstva Numi-Toruma *Kors-Torum* (varianty *Kores*, *Kures*, *Kwores*), který nese solární funkce. Jméno jeho syna *Sōrni pos* v překladu znamená „sluneční paprsek“.

Období Vladimírovy vlády však nebude tím správným časem, který bychom určili jako dobu převzetí Chorsova jména do staroruštiny. Copak by se úcta během osmi let tak masově rozšířila? Navíc na území kyjevské Rusi jen těžko nalezneme pohanské íránojazyčné obyvatelstvo. Pokud bychom narazili na íránské obyvatelstvo, jednalo by se nejspíše o muslimy. A nakonec – proč by panteon obsahoval dvě prokazatelně solární božstva?

Jedno řešení by tu bylo. Chorsovi v nejstarším přepisu PVL něco podstatného chybí: [.i] – tečka a spojka!²⁵⁰ Takže pokud bychom považovali přepis za věrohodný, neměli bychom

²⁴⁹ Pro podrobnější rozbor odkazují na ВАСИЛЬЕВ, *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 9-96.

²⁵⁰ АНИЧКОВ, op. cit., s. 10.

dva sluneční bohy, ale pouze jednoho *Chьrsa Dažьboga!* Prokazatelná spojitost s kultem Slunce nám dovoluje považovat tato jména za přízviska jednoho a téhož božstva. Navíc se obě jména v pramenech takřka nikdy nevyskytují společně, nestojí nikdy vedle sebe jako samostatné entity. Jedinou výjimkou je *Proložnoje žitije knjaza Vladimera*, které ovšem podle všeho jen opisuje jména božstev z PVL, jedná se tedy o *locus communis*.

Co z toho plyne? Chors je nejspíše specifikem východoslovanského kulturního okruhu. Staré alanské božstvo bylo ztotožněno se slovanským Dažbogem, zřejmě ještě v raném slovanském období, tedy v době, kdy slovanské etnikum postupně pohlcovalo iránojazyčné kmeny ve východoevropském prostoru. Vasil'jev k tomu buduje pozoruhodnou teorii o Antech, prý potomcích sarmato-alanského obyvatelstva, kteří slavizovaní významně přispěli ke kulturní profilaci jihozápadoruského okruhu, tedy oblasti budoucí kyjevské Rusi.²⁵¹ Ozvuky Chorsova jména na východním Balkáně odpovídají teorii osídlení části Balkánu, zvláště v nejranějším období slovanského stěhování, právě obyvatelstvem antského typu.

Mokoš:

Mokoš je jedinou ženskou postavou ve Vladimírově panteonu. Přes všechnu chudost pramenů je zároveň snad nejčastěji zmiňovanou mytologickou persónou, s výjimkou Peruna. V ruských pramenech se neobjevuje pouze v raném středověku. Zmínky o Mokoši nalezneme hluboko do 16. století a ještě v nové době se v severoruském folklóru objevuje démonická postava stejného jména, která je zřejmě přímou dědičkou staré Mokoše.

V pramenech se Mokoš objevuje v poměrně nezměněné podobě – *Mokošь* s řídkými variantami *Mokoš*, *Makoš*, *Mokša*, *Mokos*, (v polských kronikách se objevují varianty *Makosz*, *Mokossa*). Ještě v 16. století uvádějí ruské penitenciály otázku, která byla kladena ženám [„*Li molilasja jesi vilatь, li rodu i roženicatь i Perunu, i Chorsu, i Mokoš, i pila i jela?*“; „*Či molilasja jes Vilomъ, i Rodu, i Roženicam, i Perunu, Chursu, i Mokoši?*“ (Čin *posledovaniju i ispovedaniju knjazem i boaram i vsem pravoslavnym christьanam otcem duchovnym*); popř.: „*Ne chodila jesi k Mokošь?*“]. Jako ženská mytologická postava byla pochopitelně ctěna hlavně ženami, což prameny zdůrazňují: „...*a k Mokoši se dosud tajně modlí, ženy modloslužebnice se v skrytu scházejí a to činí nejen chudí lidé, ale i ženy bohatých mužů...*“ (*O trebokladeniji idolьskom*).²⁵²

²⁵¹ ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 267-296.

²⁵² „...*i Mokošě i da išče sja ne javě moljaty, da otai prizyvajuče idolomolьcě baby, to že tvorjat ne tokmo chudii ljudie, nъ i bogatychъ mužii ženy...*“, cit podle ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „К реконструкции Мокоши как

Původ a odvození Mokošina jména je tradičně hledán pouze ve slovanských kořenech, ačkoliv se vyskytl i názor, že se jedná o převzetí jména finského démona *Mokši*. Tento názor se neseťkal s příznivým ohlasem, spíše je pravděpodobné, že naopak finská démonologie degradovala původně slovanské božstvo, navíc ženské. Literatura shodně uvádí odvození tohoto teonyma od kořene ***mok-**, který označuje vlhkost, vláhu – *mokryj, močit, mokrout*. Sémantický okruh „vláhy“ v případě Mokoši je zřejmě širší. Úcta, kterou jí intenzivně prokazovaly ženy i po staletích christianizace a to dokonce i ženy z vyšších kruhů, nás přesvědčuje, že Mokoš byla úzce spojena s ženským principem jako takovým. Nejde jen o vláhu, ale jedná se zřejmě i o plodnost. Mokoš tedy zaštiťovala ženskou roli v její oficiální i skryté podobě. Není náhoda, že démonická Mokoš, známá z pozdějšího folklóru, kontroluje plnění ženských povinností a trestá nepořádné a líné ženy (podobně jako v českém prostředí svatá Lucie v noci z 13. na 14. prosince). Vlaha souvisí se sexualitou a mateřstvím. Tyto dedukce přivádí výklady Mokoše až ke ztotožnění s kultem Matky země, tedy s prastarou tradicí, která však našla své místo takřka ve všech pozdějších a komplikovanějších náboženských systémech. Na Rusi se tato úcta projevovala zvláště silně a uchovala se až do moderní doby. Zemi je připisováno všeobecné mateřství, jehož atributem je právě vlhkost – pověstná *mat' syraja* (= vlhká) *zemlja*. Pro toto označení se hledají analogie v indoevropském okruhu a nabízí se typologicky podobná íránská *Aredvī Sūrā Anāhitā* – Vlhká Silná Čistá, která zaručovala ženám plodnost a mužům bohaté sémě, pečovala o skot i úrodu. V íránském prostředí nacházíme i zajímavý výraz, který jméno Mokoše vzdáleně připomíná *mákha* = „veliká“. Některé zprávy o zakázaných ženských slavnostech připomínají výrazné mateřské bohyně západní Evropy spjaté se zemí a světem mrtvých, jejichž role zůstávala zachována i přes období christianizace. Jsou to zřejmě obdoby tohoto božstva, které pod jménem *Holda*, *Perchta* či *Herodiada* zvaly vybrané jedince na své noční slavnosti, kde je zasvěcovaly do magických znalostí a kde se tito vyvolení setkávali s duchy a mrtvými, obklopujícími bohyni. Scénář těchto nočních extatických výjevů nesl znaky oslavy plodnosti, byla při nich pojídána zvířata, která byla opět vzkříšena, a nechyběly ani sexuální motivy.²⁵³ Tato noční setkání byla následně interpretována jako čarodějnické sabaty.

Osamocenost Mokoši v staroruském panteonu není v indoevropském kontextu nic podivuhodného. Indoevropská mytologie se vyznačuje absencí většího počtu významných bohů a ženský princip zde reprezentuje většinou jedna ženská figura. Jedná se

женского персонажа в славянской версии основного мифа“, in: *Балтославянские исследования*, 1982, Москва 1984, s. 178 – 179.

²⁵³ K tomu více viz GINZBURG C., *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, přel. Hajný J., Praha 2003, s. 109-132.

pravděpodobně o archaickou ženskou bohyni, jejímž archetypem byla matka-země. Z ní vyvstala tzv. trojfunkční indoevropská bohyně, která měla vztah ke všem třem funkcím indoevropské ideologie: k posvátnu, boji i plodnosti. Tyto bohyně nalezneme takřka ve všech indoevropských náboženských systémech: indická *Prthivī* je partnerkou Djause, íránská *Ármaiti* – původní *Aredví Súra Anáhita* = „vlhká mocná neposkvrněná“, popř. *Harachvaitī* a védská *Sarasvatī* = „bohatá na jezera vod“ – indoíránská bohyně úrodné země; v Řecku $\Delta\eta\mu\eta\tau\eta\rho < *Dá-métér$ = „země-matka“: bohyně plodnosti, sestra a původní manželka Dia (zářivé nebe + matka země), matka Persefóny (transpozice samotné Déméter, Hádes – původně přídomek Dia) – vystupuje jako kulturní hrdinka, učí orat a sít, je zobrazována v mateřské podobě, její kult je součástí pozdějších mystérií.²⁵⁴ Řím zná **Juno** (*iuvenis* = mladý, *iunx* = „jalovice“, sanskr. *júní* = „mladá“//*juvan*, *Junius*, *Junonius*, možná inspirace etruskou *Uni* = etruskoféničká synkreze bohyně plodnosti *Astarty*). Juno je nazývána **Seispes Mater Regina** = „Neposkvrněná Matka Královna“ a transponovala do epické *Dido* (*Aeneida*), která je charakterizována jako panenská (*intacta*), bojovná (*dux femina*) a mateřská (nenaplněná funkce).²⁵⁵ Na výrazné ženské bohyni je bohatý keltský prostor, kde je známo několik jmen, které ovšem pravděpodobně reprezentují tutéž „trojmocnou“ bohyni: irská **Brigit** (= „veliká, vznešená, vysoká“//védské *brhatī* = „veliká, vznešená“, st.irsky *bri*, galsky *briga*, velšsky *bre* = „kopec“ // *der Berg, břeh*) pečuje o druidy, úrodu, sklizeň, porod, léčitelsví. *Kormakův Glosář* (10. století) o ní píše: „...*Brigit* tj. básnířka, dcera *Dagdy*. *A tato Brigit je ženou moudrosti, tj. bohyně, kterou ctí básníci. Její působení je velmi významné a velmi velkolepé. Proto ji nazývají bohyni básníků. Jejími sestrami byly Brigit – léčitelka a Brigit kovářského díla, dcery *Dagdy*...*“²⁵⁶ Na pevnině je její obdobou **Brigantia**: – chrání zemi ve válce, stará se o stáda a úrodnost půdy, nabývá říčních podob (řeky *Braint*, *Brant* = *deae Nymphae Brigantiae*); **Ériu** (> Éire = Irsko) ochránkyně země, země matka, podle *Lebor laignech* Brigit = Ériu, v epickém vyprávění o zaujetí země milenka Eleathana (= bůh Slunce, solární symboly – zlatá brož, zlaté kolo), manželka Mac Greinea (Mac Cuil, Mac Cecht = sluneční bůh); **Rigani** – u pevninských Keltů paní země a nebes, zobrazována jako královna (= posvátno) – těhotná (= plodnost) – ve zbroji (= boj), stará se o blaho živých i mrtvých, rozděluje bohatství země, ochraňuje obchod a umění. Caesar a pozdější romanizovaná tradice znají **Minervu**: básnířku, jasnovidku, válečnici, druidku, umělkyni, pannu. Rozvinutý byl kult

²⁵⁴ PUHVEL, op. cit., s. 156.

²⁵⁵ Ibidem, s. 180-181.

²⁵⁶ „...*Brigit . i. banfile ingen in Dagdae. Isi insin Brigit bé n-éxe .i. bandéa no adratís filid. Ar ba romór 7 ba roán a frithgnam. Ideo eam deam uocant poetarum. Cúius sorores erant Brigit bé legis 7 Brigit bé goibne ingena in Dagda...*“, cit. podle КАЛЫГИН В. П., „Ирландская Бригита и гальская Бригантия“, in: *Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*, Москва 2005, s. 123.

Matrón, třech mateřských bohyně (*Matrones, Matres, Matrae*) v řadě hypostází (nálezy zobrazení: Galie 35x, Británie 29x, Germánie 28x, Porýní 86x, Cisalpanie 50x, např. jako *deae nutrices* = „kojící bohyně“, vtělené v řeky např. *Marne*).²⁵⁷ I v epické podobě našly tyto ženské božské postavy své zobrazení: **Medb** – královna, ztělesnění země a plodnosti nebo tři **Machy**: 1) věštkyně 2) válečnice a vládkyně („rudovlasá“) 3) hospodyně, nositelka blahobytu a plodnosti, matka „dvojčat“.²⁵⁸ U Germánů nás o mocné bohyni informuje Tacitus (*Germania*): bohyně **Nerthus** = **Terra Mater**, která měla na jednom dánském ostrově posvátný háj a putovala po germánských oblastech v krytém voze a s knězem. Během putování probíhaly klidné slavnosti a „veškeré železo je pod zámkem“ („*clausum omne ferrum*“), po cestě byla očišťována v blízkém jezeře – otroci, kteří byli přítomni rituálu, byli okamžitě utopeni.²⁵⁹ V severské mytologii je však tato bohyně nazývána **Freyja** (< ***Fraujó** = „paní“), která svoji „trojfunkčnost“ projevuje: 1) černou magií – *seiðr* 2) sbírá údy padlých bojovníků po bitvě 3) sexualitou-plodností-bohatsvím (Freya je promiskuitní a chamtivá); je manželkou obra Oðra (což je zřejmě pouze transformace Odina, Odinova manželka **Frigg** je jiným tvarem pro Freyu – viz *Fricco* u Saxo Grammatika).²⁶⁰

Poněkud však překvapuje, že o Mokoši neslyšíme z jiných slovanských oblastí. Mokoš je na tom podobně jako Chors – v ruských pramenech hovořících o pohanství jsou zmínky o ní časté, mimo ruský okruh však mizí. Jediné co ji připomíná, jsou toponyma a antroponyma: polské *Mokszany, Mokszy Błoto, Mąkoszyn, Mokuszów*, polabské *Muuks/Mukus*, lužické *Mokočice*, český *Mokošin vrch, Mokošin, Mokošny, Makušin*, ruské *Mokoševo boloto*. Známa jsou i jména démonických postav, např. slovinská čarodějnice *Mokoška*.

Spojitosť s vlhkostí a ženskou rolí projevuje samotný kořen *mok-* v širších souvislostech. Zvláštní péči měla démonická severoruská Mokoša/Mokša o přízi („*Ně ostavljaj kužlja, a to Mokoša oprjadět; Oj Mokuša strižet ovec.*“). Zajímavé je, že v některých indoevropských jazycích nalezneme příbuznost mezi výrazy, které se týkají vláhy a příze; litevské *māzgas* = „uzel“, *mėgzti* = „vázat, zavázat“ x lotyšské hydronymum *Makašani*, oboje předpokládá kořen ***mak-** (slovanská vokalizační změna *a* v *o* dá kořen *mok-*). Na druhou stranu proti českému *snovatí, osnova, navíjet* stojí staroindické *snāuti* = „téci, pramenit“ a podobné řecké *noa* (voa). Souvislost příze a jejího hlavního materiálu s vodou se projevuje i v

²⁵⁷ BOTHEROYDOVI S. a P., *Lexikon keltské mytologie*, přel. Marek V., Praha 1998, heslo „*Brigantia*“ (s. 48), heslo „*Brigit*“ (s. 48-49), heslo „*Ériu*“ (s. 112), heslo „*Mateřské bohyně*“ (s. 245-248), heslo „*Minerva*“ (s. 262-265).

²⁵⁸ PUHVEL, op. cit., s. 302-304, 314.

²⁵⁹ Ibidem, s. 238-239.

²⁶⁰ ГАНИНА Н. А., „Валькыра. К генезису мифа“, in: *Мифология женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*, Москва 2005, s. 107.

označení „vlna“, které má původ v kořenu ***Hul-n-**. Chetitsky *hulana-* znamená „vlna“ („vřeteno“ = *hulali-*), ovšem zároveň je to název řeky (*Hulana*). Podobně v litevštině *vilna* (vlna) se objevuje v hydronymech (*Vilnėlė, Vilnia*).

Etymologie Mokoše tedy nevyvolává tolik otázek po původním smyslu označení, spíše se jedná o vymezení sémantického okruhu tohoto pojmu, aby bylo možné určit postavení Mokoše v rámci mytologického systému slovanského archaického náboženství. Nebudeme zřejmě daleko od pravdy, pokud Mokoš určíme jako slovanskou obdobu indoevropské trojfunkční bohyně, která i v pozdější christianizované kultuře pořádala noční extatické srazy, jak je známe ze západní Evropy a bděla nad extatiky a nad ženským světem v různých jeho podobách. Snad se nám tato bohyně skrývá v už zmíněné svaté Petce-Paraskevě, o čemž by mohlo svědčit i balkánské extatické skupiny *petkarek*, složené z žen-věštkyň, které byly aktivní ještě v polovině 20. století.

Stribog:

Božstvo Stribog je problémem jak po typologické tak po etymologické stránce. V pramenech figuruje velmi zřídka, vlastně jej najdeme pouze v PVL a ve *Slově svatého Jana Zlatoústého*: „...*a družii věrujutъ въ Striboga, Dažьboga; a inii въ Svarožitca věrujutъ...*“. V toponomastice nalezneme jen několik podobných jmen; v Polsku – *Stryboga* a na samotné Rusi – *Stribož*, pramen *Striboc*.

Dosavadní bádání nabízí tři možné varianty původu jména tohoto boha – slovanskou, indoevropskou a árijskou. Slovanská varianta nabízí výklad pomocí kořene ***stru-**, který označoval plynutí, ať vody nebo větru. To by podporovalo teorii, která Striboga vnímá jako atmosférické božstvo, tak jak je naznačeno v pochybném *Slově o pluku Igorově*. Mytologické postavy, které personifikovaly vítr známe ze slovanského folklóru (především jihoslovanského). I v indoevropských mytologiích vystupují bozi větru. Klasickým příkladem je staroindický *Váju*, který symbolizoval bohatýrského, zuřivého a zároveň štědrého bojovníka a doprovázel boha Indru (tedy árijskou obdobu Peruna). O jakési postavě, která by mohla být eventuálním božstvem větru informují *Hustýnský letopis*, Strykowski i Matěj z Měchova: jedná se o jakéhosi Pochvista či Pohvizda, kterého měli ctít Rusové i Poláci, jsou to však zprávy dost nespolehlivé. Bylo by ovšem logické, kdyby se v centrálním panteonu zasvěcenému hromovládcovi objevil i bůh větru.

Indoevropská varianta hledá kořen Stribogova jména v původním nejvyšším indoevropském božstvu – otci bohů, nebi-otci. Jeho původní jméno je odvozeno od kořene ***diu/s-p^hHt^her-** > *Dyuaspætēr*, který se objevuje v mnoha indoevropských tradicích.

Anatolský ***Tiu** > chetitský *Šiu*, luvijský *Tiwa*, palajský *Tija* – má centrální postavení v anatolské náboženské tradici. Speciální a výsadní roli, ačkoliv značně marginalizovanou, hraje i staroindický *Dyáus pitā*, otec bohů. V čele antických panteonů stáli bozi, jejichž jméno je stejného původu – Zeus (*Dzeů patér*) a *Iup-pitér/Iūpiter*. V baltské tradici vystupuje nebeský bůh ***Diewas** (prusky *deiws*, litevsky *diēvas*, lotyšsky *dīevs* = bůh), v germánské *Tý(r)*.²⁶¹

Mark Vey se pokusil rekonstruovat jméno Striboga právě z indoevropského kořene.²⁶² Jméno *Stribogъ* rozložil na dvě komponenty, z nichž *stri* identifikoval s *paetēr* a *bogъ* s ***dyeus/dei-w-os**. Přejít *paetēr* ve *stri-* pak měla proběhnout takto: *paetēr*→*ptrī*→*stri*. Změna skupiny *pt* v *st* je prý vlastní slovanským jazykům. Samotné původní pojmenování otce zaznívá ve slovanském *strъjъ* (strýc), změna *pt*→*st* je patrná pro pojmenování adoptovaného sirotka – pastorka: *pa-stor-ъkbъ* < ***pō-ptor-**. Komponenta *bogъ* je výsledkem záměny pojmenování božstva ve slovanských jazycích, které původní *dyeus* nahradily árijským *baga*>*bog*. Tedy původní ***ptrī-bhagos** se změnilo na ***stri-bogū** a posléze na *Stribogъ*. Problémů v rámci tohoto řešení je několik. Za prvé – obě komponenty na rozdíl od ostatních indoevropských paralel jsou přehozené. Známe sice pojmenování *paetēr dyēus* (italické) a *pitā dyauh* (staroindický) ve smyslu „otec-nebe“²⁶³, ovšem to by podle logiky Veyova postupu mělo znamenat, že druhý komponent nebude *bog*. To vyvolává druhou námitku – je komponent *bog* skutečně zbytkem nějakého jmenného tvaru? Ve jménu „Dažbog“ nikdo nehledal jiný význam druhé části jména než jen charakteristiku mýtické bytosti „Daž – bůh“. Dvoučlennost jmen slovanských bohů je všeobecná – Svanto-vit, Ruje-vit, Puru-vit, Jaro-vit, Daž-bog, Černo-bog. První část určuje charakter, druhá titul, pojmenování. Není důvod domnívat se, že Stri-bog je výjimkou. Pokud by skutečně Stribog byl původně otec-nebe, otec bohů, potom by to znamenalo, že si dlouho po rozpadu indoevropské jednoty udržoval svoji typologii, jestliže se jeho jméno stále měnilo tak, aby uchovávalo původní smysl a náplň funkce tohoto božstva. To ovšem neodpovídá Stribogově roli ve staroruském panteonu. Jako otec bohů by buď neměl modlu vůbec nebo by sám stál v centru panteonu. Jestliže namítneme, že svoji původní roli ztratil a zbylo mu z ní pouze pojmenování, pak se můžeme ptát, proč se jeho jméno stále měnilo tak, aby původní roli připomínalo.

²⁶¹ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 798-799.

²⁶² ВЕЙ М., „К этимологии древнерусского Стрибога“, in: *Вопросы языкознания*, 1958/3, s. 96-99.

²⁶³ URBANCZYK, op. cit., s. 190.

Zbývá se zmínit o árijské variantě. Ta vychází z přídomku Ahura-Mazdy *Śrībaya*, tedy tolik co „bůh hodný cti“, „krásný bůh“ či „bůh krásy“. Kořen *sri/śri-* je znám ze sanskrtu stojí jako základ některých teonym a antroponym. Ovšem opět problém – 1) kde se vzalo místo *śri-* *stri-* a 2) i kdyby tato etymologie byla správná, co potom vyjadřuje? Jaká je charakteristika označeného boha? A neskrývá se nám náhodou v pramenech pod jiným jménem?

O Stribogovi tedy nelze říci nic určitého. Ani k jeho typologii ani k jeho etymologii.

Sěmargl:

Sěmargl je bezkonkurenčně nejzáhadnější staroruské božstvo. O jeho funkci ve staroruském pohanství nevíme nic, prameny se o něm zmiňují zřídka a značně zmateně. Ohlas tohoto božstva ve folklóru je prakticky nulový. Ani etymologie jeho jména není schopna určit alespoň nějaký záchytný bod. Vymezují se tradičně dvě oblasti původu tohoto teonyma – slovanská a árijská (jak jinak!).

V pramenech nacházíme několik variant (lze říci, co pramen, to varianta) – *Semarьglъ*, *Simarьglъ*, *Sěmarьglъ* *Sejmareklъ*. V *Slově někojeho christoljubca i revnitělja po pravoj věre* je dokonce jméno rozděleno do dvou: „...*I věrujutъ vъ Peruna, v Chьrsa, i vъ Sima, i vъ Rьgla, i vъ Mokošъ, i vъ vily*“ a dále: „*Moljatsja ogněvi podъ ovinomъ, vilamъ, Mokošbi, Simu, Rglu, Perunu, Volosu skotju bogu, Chrsu, rodu, rožanicam i vsěmъ prokljatymъ bogomъ ichъ...*“. Ve variantách se objevují tvary *i v sima i vorchgla, i vorgla, vъ rьgla, rglu, reglu*. V pozdějším *Skazaniji o Mamaevom poboišče* se objevují naprosté zkomoleniny: „...*carъ Mamaj viděv svoju pogybelъ, nača pryzivati bogy svoa Peruna i Salavata i Raklia i Gursa i velikogo svojego posobnika Machmeta...*“; s variantami: *i Solovata i Rakleja, i Kavata, i Raklia*.

Otázkou je, které prameny se mýlí: ty, které jméno rozdělují na dvě samostatná teonyma, nebo ty, které nechávají jméno v celku? Rozdělení jména v poměrně raném *Slově někojeho christoljubca* inspirovalo některé badatele k hledání ne jednoho, ale dvou božstev. Alexandr Brückner odvodil jméno *Sim/Siem* od ruského *semьja* = „rodina“ a *Rgiel* od polského *rzyisko* = „žito“, dokonce hledal souvislost s pojmenováním Rujány – Rugie. Tedy bozi úrody a rodiny, což v oficiálním panteonu vyznívá poměrně logicky. Podobné pojetí jednoty hospodářství a rodinného kruhu vykazují umbrijské právní tabulky obratem *Viro perqueo castruo fri* = „lidé, pole, statek, zboží“. Brückner poukazuje na pojmenování mýtických polských knížat (*Siemowit, Siemomysl*) a na místní polské názvy (*Rgielsko* u

Hnězdna), aby uhájil teorii o rozdělení jména a o jeho slovanském původu.²⁶⁴ Tento výklad se setkal více s kritikou než s uznáním.²⁶⁵

Konečně árijská teorie se odvolává na bájnou bytost, kterou známe z íránské mytologie. Jedná se o mýtického ptáka, který žije v korunách stromu světa, roznáší semena všech plodů a je soupeřem obrovského hada, který sídlí na kořenech tohoto stromu. Jeho původní jméno snad znělo *Saena* (staroindicky *śyena* = „orel“, hindsky *šjen* = „jestřáb“), později *Senmurv* (avest. *merēγ* = „pták“, taktéž osetintsky *marg*), z kterého vznikl *Simurg/Simorg*. Toto poslední pojmenování našlo uplatnění i v novějších íránských jazycích (*simurg/simorg* – obrovský pohádkový pták, v urdu „orel“, v perštině „gryf“, kurdsky „stepní orel“ – *teîrê sîmir*). Sēmargl i Simurg jsou si skutečně podobní po jazykové stránce. Úcta k obřímu, zázračnému ptáku byla na Blízkém a Středním východě skutečně velmi živá ještě hluboko do středověku, představy o něm se vyvíjely až ke kombinacím pták-pes, nebo pták-kozoroh, pták-beran.²⁶⁶ Zobrazení gryfů bylo známo jak v Byzanci tak na staré Rusi, ať z kultury stepních národů nebo z výrobků rozvinutých předovýchodních a asijských kultur. Ale ani zde se nevyhneme pochybnostem. Z jazykového hlediska nás zarazí koncové *lb*, které nenalezne v íránském okruhu svůj předobraz. Za druhé – jak se dostala na Rus úcta k tomuto ptáku jako k bohu? Jako mýtická bytost nepatří Simurg do počtu bohů. Patří vždy do druhé nebo třetí ligy mytologických postav. V žádné známé mytologii mu nebyly připisovány božské atributy.²⁶⁷ Z jakého důvodu byl tedy zařazen mezi hlavní bohy vladimírovské Rusi? A navíc na Vladimírově božišti stály *kumiry* tedy nejspíše antropomorfní modly. Co tedy vlastně východní Slované uctívali?

V pramenech Sēmargl velmi brzo mizí. Povědomí o něm zřejmě nebylo tak silné jako o jiných bozích, jejichž ohlas zaznamenáváme ještě hluboko do novověku.

Výše předložený výklad vyvolává možná víc otázek, než poskytuje odpovědí. Co to vlastně bylo za bohy ve Vladimírově panteonu? Proč v něm byli? A byli v něm vůbec? Vybudování panteonu je většinou chápáno jako státoporný čin. Kyjevský stát překročil zenit

²⁶⁴ BRÜCKNER, *Mitologia polska*, op. cit., s. 40.

²⁶⁵ ŁOWMIAŃSKI, op. cit., s. 123.

²⁶⁶ K tomu více viz ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 97-200, uvádí vývoj bádání, literaturu, íránské analogie.

²⁶⁷ V *Eddě* vystupují dva mytologičtí orlové. První sedí v koruně světového stromu Yggdrasilu: „...Ve větvích jasanu sedí orel, a ten je vševědouce. Mezi očima mu sedí jestřáb zvaný Vedrfölni. Veverka jménem Ratatosk běhá nahoru a dolů po jasanu a donáší nevráživá slova mezi orlem a hadem Nidhöggem...“ Druhý je spojen s divokým větrem: „...Na severním okraji nebe sedí obr, který se jmenuje Hræsvelg. Má podobu orla a když vzlétne, povstane pod jeho křídly vítr...“, SNORRI STURLUSON, *Edda. Sága o Ynglinzích*, přel. Kadečková H., Praha 1988, *Gylfiho oblouzení* (16, 18), s. 53, 56.

své expanze a bylo třeba zemi konsolidovat vnitřně – končí výboje a stát organizuje svoji vnitřní správu i svoji ideologii. Tak se setkáváme s názory, že panteon byl vlastně reformou, jejíž smysl je vykládán různě. Nejčastěji zaznívá názor, že vedle původního kyjevského Peruna byla do panteonu zařazena božstva etnik a území, která se stala součástí kyjevského státu. Jednoduše bylo třeba nějak ideově provázat Kyjev a ostatní podrobené oblasti. Tak I. Ja. Frojanov se domnívá, že původní nadvláda kyjevského Peruna za Igora byla nahrazena kultem dalších lokálních božstev, jistý kompromis byl prý učiněn již za Svjatoslava, kdy byl vedle kyjevského Peruna přiřazen pod rusko-byzantskou smlouvu Veles. Vladimír pak pochopil neúnosnost kyjevské dominance a pokusil se zahrnout do panteonu i další božstva.²⁶⁸ Myšlenka náboženské reformy s politickým podtextem má svoji váhu (co jiného bývalo přijetí křtu), nicméně máme za to, že složení archaických panteonů se řídilo jinými pravidly než politickým zájmem. Za prvé nevíme, jaké bohy ctili další obyvatelé říše, a zdá se nám, že většina slovanského obyvatelstva se příliš radikálně nelišila ve své kosmologii od kyjevského prostředí. Myšlenka lokálních božstev, aplikovaná často na oblast Polabí („co kmen, to vlastní bůh“) mylně počítá s tím, že rozdílné jméno skrývá i rozdílné božstvo. Kult se řídil podle archaických pravidel mytologie, které se uplatňovala v rámci většiny slovanských etnik podobně. Nacházíme příbuzné kultury mezi indoevropskými tradicemi, proč máme náhle uvnitř slovanské society hovořit o zvláštních „lokálních“ kultech? Vždyť archaické náboženství musí reagovat na problémy a potřeby svých věřících a ty byly většinou podobné: plodnost, válka, spravedlnost, smrt. Proč ještě konstruovat jakási „kmenová“ božstva. Copak se dá říci, že jedno etnikum ctilo boha války, druhé boha podsvětí, třetí boha větru? Snaha přisoudit bohy Vladimírova panteonu jednotlivým kmenům pak získává přidech komična a připomíná spíše úzkostlivě poskládané politbyro podle národnostního zastoupení.²⁶⁹ Jistou logiku by tento názor měl, pokud bychom připustili přítomnost íránských jmen v panteonu jako znak sjednocení íránského a slovanského etnika, ale tuto teorii jsme zavrhlí výše jako historický anachronismus.

Není vyloučeno, že Vladimír uskutečnil nábožensko-politickou reformu, ovšem nikoliv v rámci „vlády národního smíření“, ale jako odpověď na novou situaci, která vyžadovala centralizaci a ideové prohloubení politické moci v mladém státě. Vedle variant,

²⁶⁸ ФРОЯНОВ И. Я., *Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы*, Москва – Санкт-Петербург 1995, s. 227-231; govněž viz ДВОРНИЧЕНКО А. Ю., КРИВОШЕЕВ Ю. В., ФРОЯНОВ И. Я., „Введение христианства на Руси и языческие традиции“, in: *Советская этнография*, 1988/6, s. 25-34; ФРОЯНОВ И. Я., „Начало христианства на Руси“, in: КУРБАТОВ Г. И., ФРОЛОВ Е. Д., ФРОЯНОВ И. Я., *Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь*, Ленинград 1988, s. 189-330.

²⁶⁹ Např. ЧЛЕНОВ А. М., „Шестибожжа князя Володимира“, in: *Український історичний журнал*, 1971/8, s. 109-112: Polanům přisuzuje Peruna, Drevljanům Dažboga, Chorse Novgorodu, Striboga Polocku a Mokoš Smolenské zemi, pochopitelně bez jakýchkoliv argumentů.

keré se mu nabízely – přijetí západního či východního křesťanství, islámu nebo judaismu, se mohl pokusit o pátou variantu: reformu archaického náboženství do takové podoby, aby odpovídalo potřebám nově vznikajícího státního systému a zároveň odolalo konkurenci výše jmenovaných náboženských borců, jejichž vliv na starou Rus nezadržitelně pronikal.²⁷⁰ Z toho důvodu vznikl panteon s pěti bohy, kteří se objevují v něm podle pravidel slovanského pohanství, jako jeho reprezentanti a strážci. Samotný panteon byl sestaven jako model makrokosmu (Perun + slunce, vítr, země, prostředník mezi světem bohů a lidí) a Perun stál v jeho čele jako bůh bohů po vzoru náčelníka družiny.²⁷¹ Tento smělý pokus však neměl úspěch a Vladimír se začal posléze ohlížet po jiné, přijatelnější variantě.

Nicméně tato domněnka, třebaže poměrně přesvědčivá, zcela nevysvětluje důvod přítomnosti konkrétních bohů v panteonu. Navíc jejich podivná jména vyvolávají pochybnost, zda v panteonu vůbec byly. Skutečně, pokud se podíváme pozorně na výše uvedené znění relace, vypadá celá řada božských jmen jen jako vsuvka, bez které se celá informace syntakticky obejde. V tom případě se může jednat jen o invenci některého z letopisců, který posbíral pohanské bohy, kde se dalo a pak je zařadil do textu PVL. Takovou myšlenku vyslovil Łowmiański, který z tohoto podvodu přímo obvinil redaktora PVL z osmdesátých let 11. století Nikona. Ten se prý s íránskými bohy seznámil při svém působení v Tmutorakani.²⁷² Łowmiański se pokouší kvůli své teorii slovanského prototeizmu vyloučit jakýkoliv polyteismus ze slovanského prostředí. Můžeme proto klidně (na základě i jiných písemných pramenů) uznat kult těchto bohů ve slovanském prostředí. Co však nemůžeme říci s určitostí, zda s Perunem „na cholmu“ stály i ostatní čtyři modly právě těchto bohů, ačkoliv víme, že slovanská božiště měla zřejmě vždy větší počet idolů.

Nakonec si uveďme ještě jednu možnost, proč Vladimír postavil „kumiry na cholmu“. Vladimír je staví okamžitě, jakmile svrhnul Jaropolka. Jaropolk, syn Svjatoslava, byl vychováván svoji babičkou Olgou, neboť jeho otec byl neustále na vojenských výpravách. Olga byla křesťankou, její syn odmítl přijmout křest, protože „*by se mi družina vysmála*“ („...*Kako azъ chočju inъ zakonъ prijati jedinъ? A družina semu semi smějatisja načnutъ...*“²⁷³). A její vnuci? Pod rokem 979 ví PVL o příchodu papežských posílů z Říma. Rovněž je známa misie Adalberta Magdeburského. Vladimír, který svrhl Jaropolka, se zřejmě nemusel obracet zrovna k reformě pohanství, on pohanství obnovoval. Celý jeho

²⁷⁰ ВАСИЛЬЕВ М. А., „Религиозные дилеммы Руси в 980-годы: опыт альтернативно-исторического анализа“, in: *Славяноведение*, 2000/6, s. 3-13.

²⁷¹ Idem, „Канун крещения Руси: «Проводы – похороны» киевских кумиров Перуна и Волоса“, in: *Славяноведение*, 1999/2, s. 79-84.

²⁷² ŁOWMIAŃSKI, op. cit., s. 119-123.

²⁷³ ПВЛ, op. cit., s. 63.

puč mohl být pohanskou reakcí, která postihovala většinu christianizovaných států, a tato reakce jej vynesla na kyjevský stolec. Proto ta rychlost a podpora. Proto posílá Vladimír strýce Dobryňu do Novgorodu, aby tam vztyčil modlu Peruna (copak tam před tím modly nestály?). Na počátku bylo povstání pohanského obyvatelstva proti křesťanskému vládci a na konci vztyčil Vladimír modly, které kdosi před tím povalil.

Na tuto možnost upozornil již J. B. Lášek²⁷⁴ a po něm i L. S. Klejn.²⁷⁵ Z této hypotézy by ovšem vyplývalo, že jestliže se jednalo pouze o obnovení (a nikoliv reformu), potom jmenované idoly stály na božišti už před Vladimírem, pouze jejich existenci nebylo třeba zaznamenávat. Ovšem, západní informátoři také nevyjmenovávají božstva ve veletských a ránských chrámech, pouze to hlavní. Vladimír si nemusel lámat hlavu s reformou, obnovil, co znal a co mu pomohlo na trůn. To, že se jeho činnosti dostalo pozornosti a barvitého líčení se všemi podrobnostmi od letopisců, zcela odpovídá legendistickému syžetu o krutém pohanu a chlípném hříšníkovi, který našel pravou cestu. Vyjmenováním bohů mohl ovšem zpravodaj (možná ještě Vladimírův současník, který psal záznamy do roku 996) cudně zakrýt fakt, že už před naším hrdinou nové víry tu jeden podobný byl, ale ten se nám teď jaksí nehodí (možná, že přijal špatnou konfesi).

4. 5 Perunův pád

Ke změně víry se Vladimír rozhodl na konci osmdesátých let 10. století. Předcházela tomu vojenská kampaň na podporu mladého císaře Basilea II. (pozdějšího Bulharobijce). Vladimír si zásahem proti povstání Bardy Foky a obsazením rebelantského Chersónu vysloužil přízeň Konstantinopole a po určitých průtazích i ruku princezny Anny. Aby ji mohl pojmout za zákonitou choť, musel ovšem dosavadní pohan Vladimír přijmout křest, což skutečně učinil, ponořil se do křestní kádě a přijal jméno Vasilij po svém kmotrovi, byzantském císaři.

Zní to jako pohádka se šťastným koncem, ovšem změna víry byl komplikovaný a bolestivý proces. Vladimírovu křtu předcházela podle PVL anekdotický příběh, ve kterém kyjevský kníže uvažuje o přijetí nové víry, jen ještě neví, která je nejlepší. Přichází k němu muslimští Bulhaři od Volhy i katolíci a dokonce i chazarští židé: „...*Přišli ke mně Bulhaři a řekli: ‚Přijmi náš zákon.‘ Potom přišli Němci a chválili svůj zákon. Po nich přišli Židé.*

²⁷⁴ LÁŠEK J. B., *Počátky křesťanství u východních Slovanů*, Praha 1997 s. 87-92.

²⁷⁵ КЛЕЙН, op. cit., s. 335.

*Nakonec přišli Řekové, očerňovali všechny ostatní zákony a svůj vychvalovali...*²⁷⁶. Všem odpovídá Vladimír zamítavě: katolíkům vzkáže, že jejich zákon nepřijali už otcové (Ale! Na kohopak je to asi narážka?). U židů vidí jejich věčné vyhnanství jako důsledek zbloudilé víry a podobný osud rozhodně nechce: „...*Kdyby Bůh miloval vás a váš zákon, nebyli byste rozptýleni po cizích zemích. A to chcete i pro nás?...*“²⁷⁷. U muslimů mu vadí obřízka, zákaz vepřového a především alkoholu: „...*Ale nelíbila se mu obřízka, zákaz vepřového masa a pití...*“²⁷⁸ Nemožnost zřící se alkoholu („neboť pití je Rusům rozkoš“) je v současné době ironicky nahlíženo jako důkaz ruského alkoholismu, který prochází dějinami nezměněn, jedná se však o docela něco jiného. Jednak má Vladimír na mysli zřejmě Varjagy, a Germáni se v alkoholu rozhodně nenechali Slovary zahanbit, jednak tu Vladimír nejspíše mluví o hostinách, což byla důležitá forma sociální komunikace v družinné komunitě. Zřící se alkoholu znamenalo zhroucení této komunity a rozpad mocenské potence státu. Přehnaně řečeno: pitky držely stát pohromadě a udržovaly jeho chod. Na konec věroučného váhání byl poskytnut velký prostor řeckému kazateli, ve kterém vychválil ortodoxii a pohaněl ostatní víry.

Konečné rozhodnutí nechal Vladimír po návratu poselstva, které mu mělo přinést informace o jednotlivých vírách. Muslimové posly pohoršili, katolíci je nenadchli, ale Řekové – to byla jiná, jejich liturgie byla učiněný ráj: „...*Přišli jsme k Němcům a viděli jsme vykonávat mnohé bohoslužby, ale žádné krásy jsme neviděli. A přišli jsme k Řekům a oni nás přivedli tam, kde slouží svému bohu a my jsme nevěděli, jestli jsme byli v nebi nebo na zemi, jestli je na zemi vůbec k vidění taková krása, kterou neumíme ani slovy popsat...*“²⁷⁹ Nakonec se Vladimír rozhodne pochopitelně pro ortodoxii. Líčení bychom mohli odkázat do říše pravoslavné propagandy („žádná jiná možnost přeci nebyla“), ovšem váhání kyjevského dvora ohledně vyznání mohlo odpovídat realitě. Blízkost judaismu u Chazarů, islámu u Bulharů, poselstva z Říma i z ottonského dvora, to vše dávalo na výběr různé možnosti a Rus nebyla nijak dějinně předurčena k pravoslaví (jak poznamenal D. Je. Furman, Vladimír se mohl rozhodnout jinak a dnes by jistě někdo hledal tajné vazby mezi ruskou duší a

²⁷⁶ „...*Se prichodiša ko mně bolgare, rьkušte: priimi zakonъ naš. Posemъ že prichodiša němci, i ti chvaljachu zakonъ svoj. Po sichъ pridoša židove. Se že poslěže pridoša грeci, chuljašte vsi zakony, svoj že chvaljašte...*“, ПБЛ, op. cit., s. 106.

²⁷⁷ „...*Аште by bogъ ljubilъ vasъ i zakonъ vašъ, to ne byste roztočeni po čjužimъ zemljamъ. Jeda namъ tože myslity prijati?...*“, ibidem, s. 86.

²⁷⁸ „...*No se jemu bě neljubo, obrězanьe udovъ i nejadenъi mjasъ svinychъ, a o pitъi otnudy...*“, ibidem, s. 85.

²⁷⁹ „...*I prichodemъ vъ Němci, i viděchomъ vъ chraměchъ mnogi služby tvorjašta, a krasoty ne viděchomъ nikojejaže. I prichodemъ že vъ Greki i vedoša ny, gdeže služatъ bogu svoemu, i ne svěmy, na nebě li jesmy byli, li na zemli, něsto bo na zemli takago vida li krasoty takaja, i ne doumějemъ bo skazati...*“, ibidem, s. 108.

katolicismem²⁸⁰). O váhání napovídá i informace Šaráda az-Zahára al-Marvazího (11./12. století)²⁸¹ o poselstvu krále Rusů s titulem *Bulamir* do Chórezmu, který se chtěl poučit o islámské víře, a nakonec ji i přijal.²⁸²

Světlo nové víry definitivně uhasilo oheň té staré. Vladimír se vrátil po křtu do Kyjeva, nechal zlikvidovat místa kultu a donutil místní obyvatelstvo k násilnému křtu. Nejvíce to odnesl Perun:

„...Když přišel, rozkázal povalit modly, jedny rozsekat, druhé vydat ohni. Peruna rozkázal přivázat koni k ocasu a vléci jej po Boričevu k potoku; určil dvanáct mužů, aby ho bil holemi. To ne proto, že by to dřevo cítilo, ale na potupu běsu, který tou podobou oklamal lid, a aby přijal od lidí odplatu. ‚Veliký jsi, Hospodine a podivuhodné jsou skutky Tvé‘ Včera lidmi ctěný, dnes potupený. Když ho vlekli po potoku k Dněpru, plakali někteří nevěrní lidé, neboť ještě nepřijali křest A když ho dověkli, hodili ho do Dněpru. Ustanovil Vladimír (některé) a řekl (jim): ‚Jestliže někde přistane, odstrkujte ho od břehu, dokud neprojde skrze prahy; potom ho nechte.‘ Oni vykonali rozkaz. Jakmile je opustil a prošel skrze prahy, vyvrhl ho vítr na písčinu, od toho byla nazvána Perunovou písčinou a tak se i jmenuje do dnešního dne...“²⁸³

Podobně dopadl Perun v Novgorodě. Bývalý pohan a stavitel idolů Dobryňa se díky svému postupu christianizace dostal do přísloví („Puťata křtí mečem a Dobryňa ohněm.“) a Perunovu modlu povalil biskup Joakim:

²⁸⁰ ВАСИЛЬЕВ, *Религиозные дилеммы Руси*, op. cit., s. 11.

²⁸¹ Ibidem, s. 3.

²⁸² Připomeňme ještě jeden zajímavý pramen – dopis chazarského vládce Josefa kordóbskému Židu Hasdaji Ibn-Šaprutovi, ve kterém vypráví příběh o přijetí judaismu Chazary: chazarskému kaganu Bulanovi (8. století) se zjevil anděl, který mu slíbil rozmnožit jeho moc a potomstvo, pokud bude dodržovat Boží zákony a postaví chrám. O Bulanovu odvrácení od pohanství se dozvěděl konstantinopolský císař i arabský chalífa a oba poslali své posly, aby přesvědčili kagana o přijetí své konfese. Bulan si navíc pozval mudrce z „Izraelitů“ a uspořádal disputaci o nejlepší víru, která skončila vítězstvím judaismu. Disputace před Bulanem je poněkud sofistikovanější než těžkopádné líčení v PVL a trochu připomíná židovskou anekdotu – Bulan se nejprve zeptal křesťanského kněze, která víra je lepší: židovská nebo muslimská? Křesťan z úcty ke *Starému zákonu* odpověděl, že samozřejmě židovská. Poté se Bulan zeptal muslima, která víra podle něho je lepší: křesťanská nebo židovská? Muslim odpověděl, že pochopitelně židovská je úctyhodnější. Tehdy se Bulan rozhodl přijmout judaismus a nechat obřezat svůj lid. Připomínám, že tento pramen pochází z 10. století! Viz ПЕТРУХИН В. Я., РАЕВСКИЙ Д. С., *Очерки истории народов России в древности и в раннем средневековье*, Москва 2004, s. 216.

²⁸³ „...Jako pride (Vladimír z Chersónu do Kyjeva), povelě kumiry isprovrešti, ovi isěči, a drugija ognevi predati. Peruna že povelě privjazati konevi kъ chvostu i vlešti s gory po Boričevu na Ručaj, 12 muži pristavi teti žezľem. Se že ne jako drevu čjujuštju, no na poruganъe běsu, iže prelštaše simъ obrazom čelověky, da vъzmezďbe priimeti ot čelověkъ. ‚Velij jesj, gospodi, čjudna děla tvoja!‘ Včera čtimъ ot čelověkъ, a dnesъ porugajemъ. Vlekotu že jemu po Ručaju kъ Dněpru, plakachusja jeho něvernii ljudъe, ješte bo ne bjachu prijali svatago kreštenъa. I privlečkъe, vrinuša i vъ Dněprъ. I pristavi Volodimerъ, rekъ: ‚Ašte kde pristaneti, vy otrěvajete jeho ot berega, dondeže porogy proideti, to togda ochabitesja jeho.‘ Oni povelěnaja stvoriša. Jako pustiša i proide skvozě porogy, izverže i větrъ rěň, i ottolě proslu Perunja Rěň, jakože i do sego dne slovetъ...“; ПВЛ, op. cit., s. 116-117.

„...A přišel do Novgorodu arcibiskup Akim Chersónský, zničil obětiště, Peruna skácel a poručil ho vhodit do Volchova. A svázali ho provazy, táhli jej bahnem a bili ho pruty. A zakázal [Akim] ho komukoli přijmout. Šel Podblaninec ráno k řece, aby dovezl hrnce do města [na trh]; Perun připlul ke břehu a on ho odstrčil holí a řekl: ‚Ty, Perušice, už jsi dosyta jedl a pil a teď plav pryč.‘ A ohyzdnost plula ze světa...“²⁸⁴

Pozdější tradice z roku 1448 dokonce nechává Peruna i naposledy promluvit:

„...a přišel do Novgorodu arcibiskup Jakim, zničil obětiště, skácel Peruna a přikázal ho vhodit do Volchova. Svázali ho provazy, vlekli jej bahnem, bili ho pruty a postrkovali. V tu chvíli vstoupil do Peruna běs a začal křičet: ‚Ó běda mně! Dostal jsem se do nemilosrdných rukou.‘ A vhodili ho do Volchova. Když plaval pod Velkým mostem, hodil svou palici na most (a pravil: ‚To máte na moji památku, novgorodské děti.‘). Pro tu se ještě dnes nerozumní bijí pro potěšení běsům. A zakázal [Jakim] ho komukoli přijmout...“²⁸⁵

Povalení model byl běžný postup christianizace, který byl uplatňován, modly byly káceny nebo sekány na kousky před očima pohanů. Povaleného Svantovita na Rujáně nechal dánský král vláčet před očima porobených Slovanů, potom ji Dánové rozsekali. Podobně dopadl Triglav po zásahu Otty Bamberského, který jeho trojhlavu poslal papeži. Literární klišé o kácení model se objevuje i ve václavských legendách. Na tom bychom mohli náš příběh o Perunovi skončit. Ale nemůžeme.

Postup, který Vladimír zvolil k svržení modly, je přinejmenším podivný. Proč celé to divadlo? V případě dánského krále je spektakl ponížení a zničení modly pochopitelný. Co však znamená bití idolu v Kyjevě. Kronikář vysvětluje, že modla nebyl bita proto, aby pohanský bůh skutečně cítil rány. Tak proč ho ale bili? Kvůli výbuchu emocí? To se sice děje v případě pádu soch neoblíbených národních vůdců a tyranů, to ovšem nebyl Perunův případ. A proč byla modla vhozena do řeky a starostlivě provázena až k dněperským prahům, tj. faktické hranici říše. Mohla být přeci rozsekána, spálena... Je zřejmé, že se tu setkáváme s jakýmsi speciálním rituálem, který ani letopisec zcela nechápal a pouze ho zaznamenal a interpretoval po svém. Objevily se tedy zákonitě pokusy celý rituál svržení Peruna vysvětlit.

²⁸⁴ „...I priide kъ Novgradu archiepiskopъ Akimъ Korsunjaninъ, i trebišta razruši i Peruna posěče i povelě vlešti vъ Volchovъ. I poverzъše uži, vlečachu jeho po kalu, bijušte žezlěemъ. I zapověda nikomuže nigděže ne prijati. I ide Pidъbljaninъ rano na rěku, chotja gorъnci vesti vъ gorodъ. Sice Perunъ priply k bervi, i otrinu i šistomъ. ‚Ty,‘ reče, ‚Perušice, dosyti jesi pilъ i jalъ, a nyně poplovi pročъ.‘ I ply sъ světa okošъnoje...“, Novgorodskaja pervaja letopis', op. cit., s. 159-160.

²⁸⁵ „...I priide k Novgorodu archiepiskopъ Jakimъ, i trebišta razori i Peruna posěče i povelě vlešti vъ Volchovъ. I povjazavše užy, vlečachutъ i pokalu, bojušti žezlijemъ i pichajušte. I v to vremja všelъ béaše běsъ vъ Peruna i nača kričati: ‚O gorě! ochъ mne! dostachsja nemilostivymъ simъ rukamъ.‘ I vrinuša jeho vъ Volchovъ. Onъ že poplove skvozě Velii mostъ, verže palicju svoju na mostъ (i reče: ‚Na semъ mja pominajutъ Novgorodъskyja děti.‘). Jejuže nyně bezumnii ubivajuštesja utěchu tvorjatzъ běsomъ. I zapověda nikomuže nikdeže ne perejati jeho...“, cit. podle MANSIKKA, op. cit. s. 61.

Uvedme si tři interpretace, podle našeho mínění nejvýznamnější. První představil I. Ja. Frojanov, který považuje představení na břehu Dněpru za inscenovaný „soud nad Perunem“ a jeho následné svržení za jakousi popravu. Soudem a vykonáním rozsudku bylo pověřeno právě oněch dvanáct mužů.²⁸⁶ Poněkud důslednější v analýze rituálu byl M. A. Vasiljev. Ten pojal text letopisu komplexněji a zamyslel se nad všemi detaily rituálu a všemi jeho účastníky. Došel k závěru, že zde máme cosi jako pohřební obřad zlé síly, jehož analogie se ve zvyklostech evropských národů zachovaly dodnes. Perun byl poslán po řece ze stejného důvodu, ze kterého házíme na jaře do vody Smrtku. Idol prošel rituálem zabití, pohřebního průvodu a odeslání do říše mrtvých – hranicí a přechodem mezi světem živých a mrtvých byla v mnoha (i slovanských tradicích) voda a řeka. Dvanáct mužů mělo provázet modlu až k prahům, faktickým hranicím říše, kde končil „ruský“ svět. Teprve jejich opuštěním byli obyvatelé uchráněni od msty vyhnaného a svrženého boha, který prošel řádným pohřebním procesem.²⁸⁷

Perunovo svržení skutečně připomíná řadu masopustních a jarních zvyků v Evropě, při kterých byly ničeny (páleny nebo topeny) postavy symbolizující smrt, nemoc, zimu apod. V Anglii byla na Popeleční středu ničena mužská postava *Jack-o-Lent*, který byl bit, kamenován a poté spálen nebo utopen. Ve Walesu byl na červené pondělí pálen *Černý rytíř*. V Německu v rámci masopustních karnevalů (Kolín, Mnichov, Mohuč) byly páleny slaměné báby, nebo tzv. *Bakchus*, ze kterého vyskakoval mladý muž (jako symbol nového jara, někdy se jednalo i o dívku, která oblečena do oděvu stařeny jej postupně svlékala). V Heidelbergu probíhaly souboje skupin mladíků, kteří symbolizovaly zimu (ve slámě) a jaro (s jedlovými ratolestmi). Velmi pozoruhodná pro náš případ je zvyklost z Göttingenu: slaměný panák *tote Degen* (mrtvá šavle) je vlečen a skupina chlapců do něho bije dřevěnými šavlemi. Nakonec je slaměný nebožák dovlečen za hranice obce, kde je vhozen do vody. Podle místního podání byl jednou tento zvyk vynechán a oblast zasáhl mor. V Maďarsku je vsí nesena slaměná postava *Kisze hajtás*, která je nakonec upálena nebo vhozena do vody. Podobný osud čeká i figurínu *mięsopust* v Polsku, která navíc prochází soudem a rituální popravou. Ve Slezsku je pálena a topena *marzanna* (popř. *marzouk*), která symbolizuje smrt, zimu nebo čarodějnici. Čarodějnice (*věd'ma*) je pálena i na Bílé Rusi a Ukrajině. Lužičtí Srbové pálí nebo topí *smjertnicu*, která musela být oblečena do šatů posledního nebožtíka a přepásána pásem poslední nevěsty ze vsi. Na Slovensku byl bit slaměný dědek, který byl posléze rozsypan

²⁸⁶ ФРОЯНОВ, *Древняя Русь*, op. cit., s. 240.

²⁸⁷ ВАСИЛЬЕВ, *Канун крещения Руси*, op. cit., s. 79-84.

skotu. Zvyklost se musí zachovávat, jinak bude zlé léto.²⁸⁸ Na Rusi je pohřbívána Kostroma (původně mužská postava) – dvě skupiny asistují při její smrti: jedna ji zabíjí a druhá oplakává. Poté probíhá pohřeb, je nesena rakev za účasti zpívajících a plaček a nakonec je Kostroma puštěna po vodě.²⁸⁹ Na konec jsme si nechali Čechy, kde někteří hledají původ zvyku pro německé oblasti. Z Čech je nejstarší záznam o této zvyklosti - z roku 1366, kdy je pranýřována arcibiskupským synodem:

„...Item v mnohých městech, městečkách a vesnicích zachovávají klerici i prostý lid zvrácený zvyk: uprostřed Velkého postu figurínu v podobě smrti nosí za zpěvů a pověrečných her městem až k řece, kde tu samou figurínu prudce vhodí do vody a ve své nevědomosti prohlašují, že smrt jim již nemůže více uškodit, protože je zcela a dokonale vyhoštěna z jejich hranic. Proto se nařizuje všem i jednotlivě, aby farní správci, kteří se společně se svým lidem něčeho podobného účastní, byli okamžitě zbaveni svatých úřadů tak dlouho, dokud řečení narušitelé a pověřivci nepřijmou od pana arcibiskupa náležité a uzdravující pokání za provinění, jejichž rozhřešení si ctihodný otec zvláště pro sebe ponechává...“²⁹⁰

A opět v roce 1384:

„...Item nařizuje se, aby vesničané ve svých vesnicích náležejících k pražské diecézi nepáchali pověrečné hry, zvláště aby vprostřed Velkého postu na těchto místech nezachovávali jako zvrácený zvyk chodit se zpěvy za brány měst a vesnic s figurínou, která je k tomu účelu udělána na způsob smrti...“²⁹¹

Mořena, mařena, smrtka, smrtnica, smrtoška, smrt, (mamuriena, kyselica na Slovensku; mařák, smrták na Moravě) byly vynášeny ve městech i na vsích na pátou postní neděli (Smrtnou).²⁹² Smrt je vynášena, kamenována, topena, někdy pálena nebo věšena na

²⁸⁸ Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники, Токарев С. А., Дроздова И. Н., Иванова Ю. А., Соколова В. К. (edd.), Москва 1977, s. 94-95, 98, 144, 145, 147, 148, 149, 180, 194-195, 206-208, 228-229.

²⁸⁹ ЗИМИНА Т. А., „Похороны Костромы“, in: Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрирована энциклопедия, Шангина И. И. (ed.), Санкт-Петербург 2001, s. 443-445.

²⁹⁰ „...Item quia in nonnullis civitatibus oppidis et villis prava clericorum et laicorum inolevit abusio, qui in medio quadragesimae ymagines in figura mortis per civitatem cum rithmis et ludis superstitionis ad flumen deferunt ibi quoque ipsas ymagines cum impetu submergunt, in eorum ignominiam asserentes quod mors eis ultra nocere non debeat tanquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata. Quare omnibus et singulis ecclesiarum parochialium rectoribus precipitur quod cum tales in suis plebibus resciverint, mox a divinis officiis tam diu abstineant, donec dicti prevaricatores lusoeresque supersticiosi a domino Archiepiscopo penitentiam recipiant pro excessibus condignam et salutarem quorum absolutionem sibi reverendus pater specialiter reservat...“, „Concilia Pragensia, a. 1366: De mortis ymagine (de his, qui in media quadragesimae portant mortem extra villam)“, cit. podle Fontes historiae religionis, op. cit., s. 63-64.

²⁹¹ „...Item mandatur ne plebani seu eorum vices gerentes per diocesis Pragensem ludos supersticiosos in plebibus suis admittant specialiter ne in medio quadragesimae extra portas urbis vel ville ymaginem ad hoc factam in modum mortis cum rithmis sicut consuetudo prava in quisbusdam locis inolevit, offerri permittant...“, ibidem, a. 1384, s. 64.

²⁹² FROLCOVÁ V., Velikonoce v české lidové kultuře, Praha 2001, s. 32-37.

strom (jako *rusalka* při východoslovanských *rusáliích*²⁹³). Vztah ke smrtce byl ambivalentní: vedle ponižování byla též oblékána do svatebních šatů a byla opěvována její krása.

Vasiljev tyto zvyklosti připisuje vyhánění zlé síly²⁹⁴, jejímu zlikvidování a pohřbení (žehem nebo vyexpedováním do říše smrti přímo po vodě). Takto měl být zlikvidován i Perun, který jako odmítnutý bůh se mohl změnit v mstivého démona, a proto bylo třeba se ho důsledně a spolehlivě zbavit. To, že se jednalo o pohřeb, dokazuje Vasiljev ještě poukazem na dva detaily. Jednak přítomností rituálních plaček (*plakachusja jego něvernii ljudbe*), jednak zmiňovaným koňským chvostem (*Peruna že povelě privjazati konevi kь chvostu i vlešti s gory*). Pokud pochopíme scénu doslovně, nevyhneme se podezření, že po přivázání velké dřevěné modly koni k ocasu by utrpěl úhonu spíše kůň než pohanský bůh. Nicméně kůň a jeho chvost tu figurují jako rituální asistenti pohřbu, což bylo obvyklé v řadě evropských kultur²⁹⁵, slovanské prostředí nevyjímaje, např. ve východní Bosně byly koním při pohřbech řezány ocase a hřívý a házeny na hrob.²⁹⁶ Pravděpodobně se v případě povalení Peruna setkáváme s analogickým zvykem.

S třetí teorií se setkáme u L. S. Klejna. Ten vyšel z kritiky předchozích obou. Klejn připisuje Perunovo významné místo právě v jarních a letních zemědělských kultech a předpokládá Perunovu smrt v rámci zemědělského roku a jeho následné vzkříšení (jako jeho pozdější nástupci ve folklóru: Jarylo, Kostroma atd.). Klejn se domnívá, že popisovaný rituál probíhal *každoročně* a symbolizoval právě Perunovu smrt. Klejn uvádí citát ze souboru letopisných informací *Sinopsisu a Sofonovičovy kroniky*. Podle těchto (ovšem pozdních) zpráv prý lid na plovoucí modlu volal: „*Vydybaj gospodaru naš, bože*“, což je věta, která zní při pohřbu Kostromy a vyzývá, aby mrtvý bůh zase vstal. Letopisec prý pouze nepochopil cykličnost tohoto zvyku a měl ji za popis svrnutí Perunovy modly.²⁹⁷ Klejn mimochodem uvádí i tradici novgorodských soubojů²⁹⁸, které přímo souvisely s Perunovým jménem, jak o tom svědčí Zikmund Herberstein. Svolání na Perunovo jméno obyvatelstva dvou částí města, které se mezi sebou začalo zcela nezřízeně rvát, připomíná masopustní nebo kostromské souboje. Ke Klejnově analýze postavy Peruna ve folklóru se vrátíme ještě níže, nicméně na

²⁹³ Viz ВЕЛЕЦКАЯ Н. Н., „О новогодних русалиях“, in: *Славяне и Русь*, Крупнов Е. И. (ed.), Москва, s. 394-400.

²⁹⁴ Viz ВИНОГРАДОВА Л. Н., ТОЛСТАЯ С. М., „Мотив «уничтожения – проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде“, *Исследования в области балтославянской духовной культуры*, op. cit., s. 99-119.

²⁹⁵ Viz парф. ВАЙТКУНСКИЕНЕ Л., „К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V-XIII вв.)“, in: *Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальной обряд*, Иванов В. В., НЕВСКАЯ Л. Г. (edd.), Москва 1990, s. 201-206.

²⁹⁶ ВАСИЛЬЕВ, *Канун крещения Руси*, op. cit., s. 79 – 84.

²⁹⁷ КЛЕЙН, op. cit., s. 340.

²⁹⁸ Ibidem, s. 343.

tomto místě můžeme namítnout, že jeho argumentace počítá s důvěrou pozdním pramenům, jejichž pisatelé do popisu stržení Peruna mohli projektovat právě jim známé folklórní zvyklosti. Nebyl by to tedy pisatel PVL, který by nepochopil smysl obřadu svržení modly, ale právě jeho pozdní opisovatelé.

Na tomto místě zřejmě nerozhodneme o pravdivosti některé z analýz. Pokud připustíme, že Perunův pád probíhal skutečně tak, jak ho líčí letopis, potom by byla jistě pravděpodobnější Vasiljevova teorie o vyhnání zlé síly. Pokud zpochybníme spolehlivost psaného podání a navíc určíme analogické, výše uvedené zvyklosti „vynášení smrti“ jako původně lidskou obět za dobrou úrodu (vždyť v řadě případů je slaměný symbol smrti dáván dobytku nebo rozhazován po polích kvůli větší plodnosti), popř. smrt božstva, pak stojíme logicky před otázkou, zda skutečně kronikář nepopisuje jakousi pravidelnou zvyklost, která se mohla nebo nemusela týkat Peruna, ale kterou využil (omylem nebo vědomě) k vylíčení pádu jeho modly v Kyjevě. Bylo by jistě lákavé zakončit vyprávění příběhu o Perunovi efektním vylíčením jeho pohřbu, kterým se s ním rozloučili jeho bývalí přívrženci, ale stoprocentní jistota nám k tomuto tvrzení chybí. Přesto ji zde vyslovme jako velmi pravděpodobnou možnost.

Část druhá

TYPOLOGIE PERUNA

*„Kdo jaktěživ bohem nebyl,
zkusil ještě málo,*

*není to tak lehký život,
jako by se zdálo.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

5. BRATRANCI

(portréty a proměny indoevropských hromovládců)

„U nás jest dvoji nebe. Valhalla, jsme-li hrdiny, a nicota, jsme-li, jsme-li, nu nejsme-li hrdiny.“

[J. Toman: Slovanské nebe]

Zkoumání charakteru a typologie slovanského hromovládce se neobejde bez uvedení jeho analogií v náboženských systémech jiných indoevropských národů. Srovnání s dalšími indoevropskými hromovládci může v jistém smyslu doplnit chybějící prameny ve slovanském prostředí a rozkrýt některé nejasnosti. Je pochopitelně nutné postupovat obezřetně, neboť všechny indoevropské náboženské systémy prošly bouřlivým a zásadním vývojem, který značně proměnil jednotlivé etnické kultury. Přesto můžeme v hrubých rysech sledovat charakter a proměny indoevropských hromovládců a stanovit jejich klasifikaci. Odhalíme jak překvapivě těsné analogie, tak výrazné odlišnosti. Přehled těchto Perunových příbuzných zahájíme tím nejbližším – baltským Perkunem.

5. 1 Perkunas – nejbližší příbuzný

Baltský hromovládce budí dojem nejbližší analogie s Perunem. Podobné jméno, blízkost slovanského a baltského prostředí, staletí vzájemných vlivů i společné indoevropské dědictví uchovávané na evropské periferii – to vše provokuje k předpokladu, že baltský vládce hromu může objasnit i řadu motivů a prvků z charakteru slovanského Peruna. Baltské pohanství přežívalo nejdéle z evropských archaických náboženství a jeho výrazné relikty byly živé až do moderní doby. Baltské obyvatelstvo bylo sice vystaveno intenzivním i agresivním snahám o christianizaci již od 13. století, nicméně tehdejší hegemoni oblasti – Litevci – přijali oficiálně křest až ve 14. století a samotné baltské obyvatelstvo litevského i křižáckého státu si uchovávalo své archaické kultury i nadále – naši hlavní informátoři zaznamenávají zprávy o baltských bozích v 15. a 16. století. Mezi nimi se téměř vždy vyskytuje hromovládce a

figuruje jako jeden z hlavních božstev. Tzv. *Constitutiones Synodales* z roku 1530 přináší seznam pruských božstev, mezi kterými mimo jiné jmenují *Parcuna*, kterého srovnávají s Jupiterem:

„...jsou to v jazyce barbarském tito: *Occopirmus, Suaixtix, Ausschauts, Autrympus, Potrympus, Bardoayts, Piluuytus, Parcuns, Pecols a Pocols*, což jsou bohové, kteří podle některých názorů odpovídají těmto božstvům: *Saturnus, Sol, Aescupilapius, Neptunus, Castor et Polux, Ceres, Juppiter, Pluto, Furiae*...“²⁹⁹

Srovnání „*Parcuna*“ s Jupiterem může být poněkud zavádějící, neboť z textu nevyplývá, že by pruský hromovládce byl obdobně suverénním vládcem panteonu. Blízkost s hlavním římským bohem však zřejmě spočívala právě v hromovládnosti, jak objasňují další prameny tzv. *Sudauerbüchlein*: „*Parkuns – bůh hromu, blesků a deště*...“, Joannes Maeletius (*De Sacrificiis Et Idolatria Veterum Borussiae Liouonem aliarumque uicinarum gentium – 1563*): „*Pargnum, bůh hromů a počasí*...“ a stejně i Jan Lasicki (v roce 1615): „*Parguum deum tonitruum ac tempestatum*...“ Poněkud výřečnější je kronikář z 16. století Simon Grunau, který popisuje Perkunovu modlu v centrálním baltském obětišti (spolu s modlami Patolla a Potrimpa):

„...*Další byl zobrazen jako rozzlobený muž středních let, jeho tvář byla jako oheň a byl korunován plamenem, jeho vous byl šedý a černý...Na jedné straně byl obraz Perkuna, jak bylo výše řečeno, a její zvláštností bylo, že zde měl ve dne i v noci hořet oheň z dubových dřev*...“³⁰⁰

Simon Grunau popisuje legendární obětiště v baltském Romove – tuto zprávu velmi podobně zopakoval Matěj Strykowski, jak jsme již citovali a analyzovali výše:

„...*tomu Kiriejtovi, nejvyššímu duchovnímu svých model, zbuodovali Prusové velkým nákladem chrám pod podivuhodně široce rozložitým dubem, kde na prvním místě postavili na pravé straně modlu jménem Perkunos neboli Hrom. Tam také (kde je dnes Heiligenbeil, to je městečko Svatá Sekyrka) tito staří pohanští Prusové založili hlavní město, které nazvali Roma nova neboli Romove podle Říma, jako by se řeklo: Nový Řím. Tam za oběť bohu Perkunovi*

²⁹⁹ „...*sunt autem pro lingua barbara barbarissimi hi: Occopirmus, Suaixtix, Ausschauts, Autrympus, Potrympus, Bardoayts, Piluuytus, Parcuns, Pecols atque Pocols, qui Dei, si eorum numina secundum illorum opinionem pensites, erunt: Saturnus, Sol, Aescupilapius, Neptunus, Castor et Polux, Ceres, Juppiter, Pluto, Furiae*...“, „*Episcoporum Prussie Pomesaniensis atque Sambiensis Constitutiones Synodales*“ (sestavili Georg von Polenz a Paul Speratus), cit. podle ТОПОРОВ В. Н., „Заметки по балтийской мифологии“, in: *Балтославянский сборник*, В. Н. Топоров (ed.), s. 291.

³⁰⁰ „...*Parkuns – der Gott des Donners, Plitzen und Regens*...“, „...*Pargnum, deum tonitruum ac tempestatum*...“, „...*Das ander war wie ein zorniger man und mittelwessigkalten, sein angesicht wie feuer und gekronet mit flammen, sein bart craus und schwarcz, ...Die eine seite hilt das bilde Perkuno inne, wies oben ist gesagt wurden, und sein cleinott war, domit man stetis feuir hette von eichenem holtze tag und nacht*...“, vše cit. podle ТОПОРОВ, *Заметки*, op. cit., s. 291.

Prusové stejně jako Žmud' a Litva pálili ve dne v noci oheň z dubových dřev a pokud by zhasl z nedbalosti některého obětníka, což se jen zřídka stávalo, pak tohoto trestali na hrdle. Na levé straně stála druhá modla z mědi v podobě svinutého hada a tu zvali Patrimpos – to je bůh otců (latinsky Dii Penates). Toho zas ctili tak, že každý Žmudín, Litevec a Prus choval v domě hada nebo zmiji a krmil ji mlékem. Ve třetím rohu stála třetí modla nazvaná d'ábelský Patollo, k jehož cti měl každý ve svém domě hlavu mrtvého člověka...³⁰¹

Hromovládce nalezneme i v lotyšském prostředí – objevuje se v popisu vzývání deště z roku 1610 jako hlavní božská postava:

„...kdykoliv, když je veliké sucho pro nedostatek deště, mají ve zvyku vzývat na pahorcích uprostřed nejhustších lesů hromy, kterým obětuji černou jalovici, černého kozla a černého kohouta. K těmto obětím se podle svého zvyku schází většina lidí z okolí, tam pak hodují a pijí a vzývají Perkuna, tj. boha hromů. Ze všeho nejdříve naplní číše pivem, se kterým obejdou třikrát tamtéž rozdělaný oheň, potom jej vylíjí do ohně a modlí se k Perkunovi, aby přinesl déšť a lijáky...³⁰²

Jak je vidno, pojmenování hromovládce se u baltských národů lišilo jen minimálně a totéž lze předpokládat i o jeho charakteru, typologii a mytologii. Litevci jej zvali *Perkūnas*, Prusové pravděpodobně **Perkun(a)s*, Lotyši *Pērķōns*. Se jménem hromovládce souvisí i příbuzné výrazy *percunis* (prusky „hrom“), *perkūnija* (litevsky „bouře“, někdy rovněž označení manželky hromovládce), *perkūnūoti* (litevsky „hřmět“). Baltské teonymum bylo přejato i dalšími etniky ve východní Evropě – mordvinské božstvo hromu se nazývá *Purginepaz* a s Perkunem pravděpodobně souvisí i finské a saamské pojmenování čerta (*Perkele/Perkel*), kterého ugrofinští vládci nebes (saamský *Ajjeke*, karelský *Ukko*, mordvinský

³⁰¹ „...temu tedy Kiriejtowi nawyższemu biskupowi bałwanów swoich Prusowie pod dębem na podziwienie szeroko rozłożystym, kościół wielkim kosztem zbudowali, gdzie na pierwszym miejscu po prawej ręce bałwan Perkunos nazwany, albo Piorun postavili; tamże też (gdzie dziś Heiligenbeil, to jest Święta Siekierka miasteczko) oni pogańscy starzy Prusowie główne miasto na onym miastu założyli, które Roma nowa, albo Romnowe od Rzymu nazwali, jakoby rzekł: Rzym nowy. Tam ofiarę bogowi Piorunowi tak Prusowie jako Żmódź i Litwa, ogień ustawiczny z dębiny we dnie i w nocy palili, który jeśliby kiedy za niedbałością przystawów zgasł, co się rzadko trafiało, tacy gardłem karani bywali. Po lewej zaś stronie drugi bałwan stał z miedzi na kształt węża wzdłuż zwitego, który oni zvali Patrimpos, tj. ojczystym bogiem (u łacinników Dii Penates), tego zaś tak chwalili, iż każdy Żmódzin, Litwin i Prusak, węża albo żmiję w domu chował, które mlekiem karmili. Na trzecim rogu trzeci bałwan stał diabelski Patelo nazwany, na którego chwałę każdy w domu u siebie głowę umarłego człowieka chował...“, STRYJKOWSKI, op. cit., s. 142.

³⁰² „...usque diem, quando magna est siccitas terrae, in defectu pluviae, solent in collibus inter densissimas sylvas tonitrua adorare, eique immolare juvencam nigram, hircum nigrum et gallum nigrum, quibus mactatis ritu suo conveniunt plurimi ex vicinia, ibidem convivantes et potitantes, invocando Percunum, i.e. deum tonitru, omnium primo infudent craterem cerevisiae, quem ter circumferentes circa ignem ibidem excitatum, postremo effundunt in ignem orantes Percunum, ut pluvias fundat et imbres...“, cit. podle ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций индоевропейских древностей“, in: *Zetschrift für Slavistik*, 1972/Band 19/2, s. 146.

Purgine-paz) pronásledují s hromem a bleskem, podobně jako jejich slovanští a baltští příbuzní³⁰³

V dobových písemných pramenech vystupuje Perkunas v podstatě jako řadové božstvo, které sice má významné místo v kultu, ovšem vedle něho vystupují i jiná, výrazná božstva. Mírně odlišný portrét přináší baltický folklór, kde je postava Perkuna daleko významnější a výraznější, než jak bychom mohli usuzovat ze středověkých a raně novověkých pramenů. Perkunas je vpravdě univerzálním božstvem s širokým rejstříkem funkcí, mezi nimiž centrální místo zaujímá ochrana plodnosti. V bouři očišťuje zemi, vrací jí plodnost, reprezentuje blahobyt a bohatství, které není skryto. Po obloze se pohybuje na ohnivém nebo kamenném voze, do něhož jsou zapřaženi koně – jeden bílý a druhý černý, případně jsou oba ohniví. Sám bůh má podobu starce nebo zuřivého muže středních let s dlouhým vousem a v ruce drží zbraň: nejčastěji kladivo nebo sekyru, ale i kamennou či železnou palici, meč, luk nebo jen vrhá kameny. Zbraně vyrábí Perkunovi buď nebeský kovář nebo je sám Perkunas líčen jako jejich tvůrce: *Akmeninis kalvis* = „kamenný kovář“. Blesky někdy vyrábí pomocí nebeských mlýnů. Tento poslední detail je zajímavý z pohledu etymologie: slovo „mlít“ (pravděpodobně z indoevropského základu **mel-*) je příbuzné s názvem Perkunova kladiva (*milnis*). Obdobné výrazy však nalezneme po celém indoevropském areálu: jméno kladiva germánského hromovládce Tóra *Mjöllni*, staroprusky „blesk“ = *mealde*, valijsky „blesk“ = *mellt*, chetitsky „zbraň“ = *malatt* a podobné ruské *molot* = „kladivo“, ale i *mol'nija* = „blesk“, jihoslovanské *munja* = „blesk“ nebo staroislandsky „oheň“ = *myln*.³⁰⁴

Zbraň, kterou Perkunas drží v ruce, je zaměřena proti jeho protivníkovi, jenž je příčinou neúrody. Démon se skrývá na nejrůznějších místech – pod kamenem, v černé kočce, krávě, psovi, holubovi, jehněti, štice nebo pod stromem, většinou dubem. Identita tohoto protivníka je nejasná – v některých pozdějších transformacích tohoto syžetu vystupuje na jeho místě čert (*velns*, *velnias*), Perkuna zase supluje Bůh. *Velnias* je ovšem původně teonymum, které se vztahuje k chtonickému a magickému božstvu, které mělo být pod jménem *Patollo* uctíváno společně s Perkunem v legendárním Romove.³⁰⁵ Zda se jedná právě o toto božstvo, které je Perkunovým protivníkem, lze jen těžko říci. Chtonické božstvo by mohlo být protivníkem nebeského bojovníka, zároveň je možné, že označení démona původním

³⁰³ ПЕТРУХИН В. Я., „Женитба громовержца. Балтийско-финские мифологические паралели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в восточной Европе“, in: *Славяноведение*, 2/2007, s. 31-36.

³⁰⁴ ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „Перкунас“, in: *Мифы народов мира II*, op. cit., s. 303-304.

³⁰⁵ PUHVEL, op. cit., s. 256-265.

teonymem bylo výsledkem degradace pohanského boha po christianizaci a původní mytologický syžet o hromovládci a protivníkovi se Velnia nijak netýkal. Čert-Velnias se s Perkunem střetl ještě v jednom vyprávění: Perkunas se chtěl čtvrtého dne v týdnu oženit, ale čert unesl jeho ženu *Vaivu* (= duha). Jedná se zřejmě pouze o variantu Perkunova zápasu s protivníkem, ovšem zde vystupuje místo zadržovaných dešťových vod unesená manželka, která je osvobozena z podsvětí – a duha se po bouři objeví nad zemí. Svatba hromovládce se nikterak neobjevuje v slovanském folklóru, je však poměrně rozpracována v mytologii ugrofinských národů. Znají ji Finové, Saamové i Mordvini. Podle mordvinského mýtu se *Purgyne-paz* oženil s pozemskou dívkou *Syržou* (= Zora), kterou během svatby unesl na oblohu.³⁰⁶

Motiv nevěrné či unesené manželky se objevuje i v jiných indoevropských mytologiích, v keltském prostředí se přímo týká hromovládce, kterému unese ženu bůh podsvětí. Spojení tohoto příběhu se čtvrtkem odpovídá evropské tradici, o které jsme se zmínili dříve. I zde se můžeme domnívat, že posvátnost čtvrtku je záležitostí pozdějšího přenosu sedmidenního týdne ze středomořského prostředí snad prostřednictvím Germánů nebo Slovanů. Baltské obyvatelstvo považovalo čtvrtek za den s rituálními zákazy (zákaz setí nebo předení), kdy hrozilo nebezpečí od čerta, který v ten den odnesl Perkunovi manželku. Paradoxně však právě čtvrtek byl považován za den svateb.³⁰⁷

Souboj Perkuna s démonickým protivníkem obsahuje všechny základní atributy baltského hromovládce: bojový vůz, koně, zbraň (palici, sekyru, kladivo), kámen, čtvrtek (lit. lid. *Perkūno diena*) hrom, blesk a dub, který Perkunas rozbíjí, aby pod ním zničil démona, jenž má někdy hadí podobu. Motiv rozbitého dubu se vyskytuje i v dalším mytologickém vyprávění, tzv. *Nebeské svatbě*. V jedné z jejich variant přijíždí Perkunas koňmo na svatbu Jitřenky (*Aušra*), rozrazí vrata a rozbije sluneční dub:

Aušrinė svodba kėle
Perkūns pro vartus ijojo
*Ažuolą žalią parmušė*³⁰⁸

Hlavním příběhem *Nebeské svatby* je svatba Měsíce se Sluncem, případně jeho dcerou nebo Jitřenkou (což může být totéž). Měsíc však svoji nevěstu opustí a Perkunas jej za to rozčtvrtí:

Mėnesio svodba

³⁰⁶ ПЕТРУХИН, *Женитба громовержца*, op. cit., s. 32.

³⁰⁷ ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 26.

³⁰⁸ Cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций*, op. cit., s. 148.

*Mėnuo saulužę vedė
Pirmą pavasarėlį
Saulužė anksti kėlės
Menužis atsiskyrė
Mėnuo viens vaikštinėjo
Aušrinę pamylėjo
Perkūns, didžiai supykęs
Jį kardu perdalijo
„Ko saulužes atsiskyrei?
Aušrinę pamylėjai?
Viens naktį vaikštinėjai?“³⁰⁹*

Různé varianty nebeské svadby v litevských a lotyšských podáních nabízejí rozličné kombinace partnerů Měsíce: Slunce, dcera Slunce, Jitřenka, dcera Jitřenky (*Auseklis*). Jádrem je pravděpodobně příběh o nezdařeném pokusu sňatku mezi Sluncem a Měsícem, kterému ovšem Perkunas zabrání. Touha obou nebeských těles po spojení totiž hrozí, že přivede svět do prvotního neuspořádaného chaosu. Perkunas svým zásahem tak zachraňuje existenci tohoto světa a jeho řádu. Způsob zabití Měsíce jednak odráží měsíční fáze, jednak zřejmě garantuje jeho nové znovuzrození. Vztah Měsíce k Jitřence garantuje, že již nevzplane láskou ke Slunci, což nakonec vede k nepřátelství mezi oběma tělesy a lakonickému konstatování Měsíce ke Slunci: „*Tobė dny s lidmi a mnė noci s hvėzdami*“ („*Tev dieniņa ar ļaudīm, man naksniņa ar zvaigznēm.*“)³¹⁰

Na mýtus, který se ukrývá za tímto příběhem, zřejmě naráží Eneas Silvio Piccolomini ve svém vyprávění o misii českého řeholníka Jeronýma Pražského na Litvě v roce 1432. Horlivý Čech se setkal s kněžím, kteří věštili z posvátných ohňů, a narazil na obyvatele, kteří uctívali božstvo se symbolem kladiva, které osvobodilo Slunce ze zajetí.³¹¹ *Nebeská svatba* má svoji analogii i ve slovanském prostředí. V běloruském folklóru známe příběh svatby Slunce a Měsíce, ve kterém vystupuje Hrom, někdy nazývaný jako *Voron Voronovič*, jindy suplovaný Větrem. Jestliže běloruské prostředí mohlo být zasaženo vlivem baltského folklóru o jihoslovanském to již tak přesvědčivě tvrdit nelze. Ale i zde se objevuje podobný příběh:

*Raduje se zvijezda Danica:
ženi brata sjajnog mjesjeca, -*

³⁰⁹ Cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 18.

³¹⁰ ЦИВЯН Т. Н., „Мотив наказания Месаца в сюжете Небесной свадьбы“, in: *Балтославянские исследования*, 1986, Москва 1988, s. 235.

³¹¹ PUHVEL, op. cit., s. 256-265.

Koneckonců i české prostředí zná pohádku o Slunečníku, Měsíčníku a Větrníku a jejich sestře Jitřence (příp. Večernici). Větrník je zde očividně reprezentant hromovládců.

V mytologických vztazích je Perkunas označován za syna nebeského boha Dieva, objevuje se i matka případně teta hromu a blesku – *Perkuna tete*. Perkunovi je připisována žena, ovšem lze se setkat i s pojetím, že nemá rodinu. Sám sídlí nebo sídlil na vysoké hoře. Zajímavá je mnohočetnost Perkuna, která ho štěpí na několik božských postav. Perkunas může být severní, jižní, východní, západní, dále večerní, ranní, zemní, polední, může být podzimní a jarní. Jedno z podání hovoří o sedmi Perkunech, z nichž šest je dobrých a sedmý zlý. Tyto hypostáze jednoho božstva vystupují jako bratři nebo synové hromovládců a většinou se sdružují do čtyř- nebo sedmičlenných skupin (odtud snad snadnější spojení hromovládců a čtvrtka).³¹³ Úsloví *Perkunų yra daug* („Perkunů je mnoho“) je naprosto analogické s odpovědí na otázku ve staroruském sborníku: „Kolik je nebes?“ – „*Perun jestь mnogo*.“ Tato mnohotvárnost a mnohočetnost odpovídá archaickému pojetí božstva – spíše než o „osobu“ se jedná o „mocnost“, která má svrchovanost nad určitou částí kosmu, vydobytou silou své funkce v panteonu.³¹⁴ To se projevuje i v úctě k Perkunovi. Bůh, který má evidentně charakter bojovníka a je především válečným božstvem, je patronem plodnosti a svateb. Výsledkem jeho zápasu totiž není jen prosté poražení protivníka, ale díky vítězství je zajištěna existence života i na další období. Perkunův zápas je zápasem kosmickým s univerzálním dopadem – proto zaujímá postavení božstva univerzálních funkcí, proto je v centru kultu a folklóru. V archaické teologii však zůstává nadále především válečnickým bohem, řečeno dumézilovskou terminologií božstvem druhé funkce, jak o tom svědčí popis obětiště v Romove, kde mu zcela v duchu indoevropské funkční triády sekunduje veselý Potrimpos a zachmuřený, chtonický Pattolo, reprezentanti plodnosti a magie. Perkunas tedy není v žádném případě jen bohem plodnosti, má nad ní pouze speciální patronát, který vyplývá právě z jeho charakteru boha-válečníka. Uvidíme níže, že je to osud řady indoevropských hromovládců.

5. 2 Tórovo kladivo, Martovo kopí

Přijmeme-li teorii geneze evropských indoevropských etnik z tzv. staroevropského obyvatelstva, pak můžeme tvrdit, že Germáni, Keltové a Italikové vycházejí z jednoho

³¹² КАРАЦИЋ В. С., *Српске народне пјесме I.*, Београд 1964, s. 164.

³¹³ ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Перкунас*, op. cit., s. 303-304.

³¹⁴ K tomu blíže viz VERNANT J. P., „Pojem osoby v řeckém náboženství“, in: VERNANT J. P., *Hestia a Hermés. Studie k duchovním světu Řeků*, přel. Pokorný M., Praha 2004, s. 56-72.

kulturního a etnického základu, který se zformoval v polovině 2. tisíciletí př. n. l. v střední Evropě jako tzv. kultura mohylových pohřbů.³¹⁵ Toto původně převážně pastevecké obyvatelstvo se stalo nositelem i pozdější kultury popelnicových polí, která již větší důraz kladla na zemědělskou výrobu, díky níž počet staroevropského obyvatelstva nebývale vzrostl. Došlo tak k následné expanzi ze střední Evropy do všech světových stran: na Balkán a do středního Podunají odešli předkové Ilyrů, na Dánský poloostrov a do jižní Skandinávie pozdější Germáni, na Apeninském poloostrově se objevují Italikové, při horním toku Dunaje, Rýna a Rhône Keltové. Na zbytkovém prostoru střední Evropy se objevuje tzv. lužická kultura, v rámci níž se formují pravděpodobně Venetové a její východní cíp se stal východiskem slovanské etnogeneze.³¹⁶

Pokud přijmeme tuto interpretaci starých evropských dějin, pak nám logicky vychází, že tato etnika mají nejen stejný jazykový, ale i kulturní a tedy náboženský základ. Jak si na tom stojí ohledně mytologie, konkrétně podoby hromovládce?

O starogermánském náboženství toho víme jen velmi málo. Antičtí autoři byli poměrně skoupí na slovo a ani ten nejvýřečnější z nich – Tacitus – nepopsal germánské pohanství příliš jasně. Víra pevninských Germánů tak mizí v době christianizace a její relikty se ztrácejí v lidové kultuře středověku, navíc značně nasáklé synkretismem s keltskými, antickými ale i slovanskými prvky. Hlavním zdrojem starogermánské archaické kultury je tak skandinávské prostředí, které díky svému kulturnímu konzervatismu uchovalo portrét severské mytologie v písemné podobě, především v díle islandského autora a zákonopravce Snorriho Sturlusona (1178-1241). Snorriho *Edda*³¹⁷ a úvod k *Sáze o Ynglinzích* charakterizují i postavu severogermánského hromovládce – Tóra.

Tór patří do božské rodiny Ásů, reprezentantů vlády, magie a boje. Teprve později přijali Ásové mezi sebe patrony plodnosti Vany. Je synem vládce bohů – Ódina – zuřivého boha magie, vlády a války. Ódin je otcem bohů i stvořitelem uspořádaného kosmu a nese chthonické a magické rysy. V dumézilovské triádě zaujímá první funkci a přijal některé základní znaky původního indoevropského boha nebe, ovšem nikoliv jeho jméno, které převzal Ódinův funkční partner, válečník a především ochránce práva, smluv a sněmů jednoruký Tý(r).³¹⁸ Mezi motivy, původně náležející právě nebeskému bohu, patří

³¹⁵ KOL., *Dějiny pravěké Evropy*, Praha 1985, s. 129-154; BOUZEK J., *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*, Praha 2005, s. 88-130.

³¹⁶ K tomu blíže viz СЕДОВ, *Славяне*, op. cit., s. 39-79.

³¹⁷ Edda se skládá ze tří částí: *Gylfiho oblouznění* (Gylfaginning), *Jazyka básnického* (Skáldskaparmál), *Výčtu meter* (Háttatal), blíže viz KADEČKOVÁ H., „Snorri Sturluson, jeho doba a dílo“, in: SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 15.

³¹⁸ DUMÉZIL G., *Mýtus a epos I.*, op. cit., s. 449-453.

pravděpodobně i Ódinovo otcovství Tóra. Tórovou matkou byla země, kterou Snorii nazývá Ódinovou dcerou i manželkou: „...*Země byla jeho dcerou i ženou. S ní zplodil svého prvního syna a to je Ásatór. Ten je nadán mocí a silou, jíž vítězí nad každým tvorem...*“³¹⁹ Země je v tomto případě pravděpodobně totožná s Ódinovou manželkou Frigg, matkou všech Ásů. Ve Snorriho době vystupuje Frigg jako samostatná bohyně, původně se však jednalo o bohyni Freyu, která nese rysy velké indoevropské bohyně tří funkcí a je zřejmě dědičkou telurického kultu – o něm se u Germánů zmiňuje Tacitus.³²⁰ Lze předpokládat, že existuje přímá souvislost mezi ženskými božstvy v řadě *Země > Nerthus > Freya > Frigg*. Genealogie Tóra tak transformuje mytologické schéma *bůh-nebe + bohyně-země = bůh bouře*. To je koneckonců explicitně vyjádřeno v *Jazyce básnickém*: „*Jak se opisuje Tór? Tak, že se nazývá synem Ódina a Země...*“³²¹

Snorri přináší poměrně obsáhlou charakteristiku Tóra v *Gylfiho oblouznění* (21):

„...*Pak se Gangleri otázal: ‚Jaká mají jména ostatní Ásové a čím se obírají a co vykonali ku své slávě?‘*

Vysoký praví: ‚Nejpřednější z nich je Tór, který se nazývá Ásatór nebo Tór Vozka. Je ze všech bohů a lidí nejsilnější. Jeho říše se zve Trúdvangy a jeho palác Bilskirni. V jeho síni je pět set a k tomu ještě čtyřicet sloupů. Je to největší dům, o jakém se ví... Tór vlastní dva kozly, kteří se jmenují Tanngnjóst a Tannggrisni, a vůz, v němž jezdí. Kozli jej táhnou. Proto se nazývá Tór Vozka. Má také tři vzácné předměty. Jedním je kladivo Mjöllni, které hned poznají mraziví a skalní obři, když se vznese do vzduchu. A není divu, už rozbilo leckterému z jejich předků a příbuzenstva hlavu. Druhým jeho pokladem je opasek síly. Tím, když se opásá, vzroste dvojnásob jeho božská síla. Třetí předmět, který vlastní a jež je velikou vzácností, jsou železné rukavice. Bez těch se neobejde, má-li uchopit topor kladiva. Nikdo však není tolik učený, aby dovedl vypočítat všechny jeho význačné činy. Mohl bych ti o něm vyprávět tolik zvěstí, že by se čas pěkně protáhl, než bych vypověděl vše, co vím...‘“³²²

Poslední věty, které připomínají závěr *Evangelia svatého Jana*, dobře charakterizují Tórovo místo v mytologii. Patřil bezesporu k nejoblíbenějším bohům s velmi bohatou mýtografií, z níž se zřejmě zachovala pouze menší část. Snorri vyjmenovává jeho hlavní atributy: síla, kladivo Mjöllni (vykoval je skřítek-kovář Sindri), železné rukavice a opasek síly. Tór vystupuje především jako nepřítel démonických obrů, kteří jsou konkurenty zářících

³¹⁹ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 47.

³²⁰ Germánskou *Terra Mater* pojmenovává Tacitus jako *Nerthus*. Toto jméno je blízké k pojmenování skandinávského boha plodnosti a prosperity a otce Freyi a Freya *Njörda*. Spolu se svými dvěma dětmi reprezentoval *Njörd* třetí funkci v germánském panteonu.

³²¹ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 101.

³²² *Ibidem*, s. 58-59.

bohů, a Tór je často jediný, který si s nimi dokáže poradit. Jeho síla zachraňuje bohy, kteří se v některých vyprávěních naprosto nejeví jako svrchované mocnosti, ale naopak – obři jsou schopni jim nahnat strach a je to Tór, jenž obnovuje suverenitu a postavení obyvatel Ásgardu. Tór tak garantuje kosmický pořádek, který světu vtiskl jeho otec Ódin při stvoření a uspořádání tohoto světa. Kosmický aspekt Tórovy síly a bojovné povahy se zrcadlí nejen v jeho boji s obry, ale ještě v jednom příběhu, tzv. Tórově lovu. Tór se vypravil s obrem Hymim na rybolov a z Tórovi iniciativy dopluli oba až na samý okraj zemského oceánu. Zde jako návnadu nastražil volskou hlavu, na kterou se chytil had obklopující celý zemský okresek – *Midgardsorm*. Následoval zuřivý souboj obou: „...*A lze tvrdit, že ten nikdy nezažil hrůzostrašný pohled, kdo neviděl, jak Tór tehdy metal blesky na saň a saň zírala zdola na Tóra a dštěla jed...*“ Souboj však přerušil hrůzou bledý obr Hymi: „...*A ve chvíli, kdy Tór uchopil kladivo a zvedal je do vzduchu, sáhl obr po noži na návnadu a přesekl Tórovu udici na hraně člunu, a had klesl do moře. Leč Tór za ním mrštil kladivo a říká se, že mu pod hladinou urazil hlavu. Podle mé mínky je však pravda ta, že Midgardsorm stále žije a leží v nejzazším moři...*“³²³ Názoru, že kosmický had toto střetnutí přežil, podporuje popis ragnaröku – eschatologického střetnutí mezi bohy a silami chaosu na konci dějin, ve kterém bude tento svět do základu zničen a většina démonů i bohů v něm zahyne. V této světové bitvě bude soupeřit Tór právě s *Midgardsormem* a oběma bude tento souboj osudným: „...*Tór zasadí smrtelnou ránu Midgardsormovi a ustoupí o devět kroků. Tam klesá mrtev k zemi, zasažen jedem, který na něj had vychrlil...*“³²⁴ Ragnarök poukazuje na odvěké nepřátelství mezi germánským hromovládcem a chtonickým plazem a ještě více umocňuje Tórovu roli garanta uspořádaného kosmu. Zajímavé v této souvislosti je, že opozice vůči chtonickému světu se čas od času projevuje i v soupeření mezi Tórem a jeho otcem Ódinem, který není prost výrazných démonických prvků. Ódin a Tór se střetnou několikrát – v hádce v *Písni o Hárbardovi* nebo na nočním shromáždění bohů v *Sáze o Gautrekovi*, kde se oba bohové hádali o osud hrdiny Starkada.³²⁵ Tór musí rovněž zachraňovat bohy před nebezpečným obrem Hrungrim, který se Ódinovou vinou dostal do sídla bohů Ásgardu a ohrožoval je. Tór ho zabil, ačkoliv mu zůstala v hlavě vězet obrova zbraň – brus – a ačkoliv sám zůstal ležet pod mrtvým obrovým tělem, odkud jej vysvobodil až jeho třídenní syn Magni.

Tór byl tedy v mytologii prototypem božského bojovníka, který pronásleduje protivníky se svým kladivem a pohybuje se na voze taženém kozly. To vše by jej

³²³ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 83.

³²⁴ Ibidem, s. 89.

³²⁵ DUMÉZIL G., *Mýtus a epos II. Indoevropské epické vzory: hrdina, kouzelník, král*, přel. Simon Kristina, Praha 2005, s. 89-107.

předurčovalo k patronaci nad válečníky a bojem, ovšem skutečnost byla poněkud jiná. Tóruv kult se zaměřoval více na plodnost – Tór byl ochráncem rolníků, svým kladivem zajišťoval plodnost, klid zemřelých a byl jím schopen dokonce oživovat mrtvé. Miniatury Tórova kladiva (původně snad sekery) byly oblíbenými talismany, které byly nalézány po celém orbitu vikinské expanze (včetně Rusi) a navazují zřejmě na typ bronzových a kamenných votivních seker, které byly užívány v oblasti západního Baltu a Skandinávie už v době germánské etnogeneze.³²⁶ Skutečným germánským bohem války byl Ódin, původně zřejmě spolu s Týrem. Byl to Ódin, který zval a hostil padlé bojovníky v zászvětní Valhalle a připravoval se s nimi na ragnarök. Jasně o tom hovoří Adam z Brém (*Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum*, l. VI/26 – 27) při popisu pohanské svatyně v Uppsale:

„...Národ Suetonů má jeden slavný chrám, nazývaný Ubsola, ležící nedaleko od města Sictona. V tomto chrámu, zcela vyzdobeném zlatem, lid pěstuje kult tří soch bohů, Tór nejmocnější sedí ve středu mezi Wodanem a Fricconem. Významy těchto bohů jsou následující: Tór, říkají, je pánem povětrí a vládne hromu a blesku, větrům a dešti, příznivému počasí a sklizni; druhý, Wodan, to znamená Zuřivost, vede války a dodává mužům odvahu proti nepřátelům; třetí, Fricco, poskytuje smrtelníkům mír a potěšení a jeho modla je opatřena ohromným falem. Wotan je zobrazen ozbrojený, tak jako u nás Mars, zatímco Tór, držící žezlo, zřejmě napodobuje Jova... Všichni tito bohové mají své kněží, kteří jim ve jménu lidu přinášejí oběti. Pokud hrozí mor nebo hlad, je to modla Tóra, k níž se obracejí, v případě války vyniká Wodan, a má-li být slavena svatba, Fricco...“³²⁷

Jednodušeji – Wodan/Ódin patron války, Tór plodnosti polí a počasí a Freyr lidské plodnosti, sexuality a prosperity. Bylo by ovšem nesprávné označovat Tóra za zemědělského, vegetativního nebo pouze atmosférického boha. V portrétu Tóra a Ódina jsou totiž zjevné rozpory mezi mytologií a praktickým kultem, z nichž vyplývá, že kult se řídil mocností boha a jejím praktickým dopadem. Z typologického hlediska však Tór byl a zůstal bohem-válečníkem, reprezentantem druhé společenské funkce. Jak se ale potom smířit se zjevnými válečnickými prvky v osobě Ódina? Jsme tu zřejmě svědky významového posunu – v Ódinovi splynula magie a válka do jedné funkce. Jak si již povšiml M. Eliade, válka a smrt na bitevním poli se ve vnímání Germánů staly náboženským úkonem, který jako obětování a přinášení oběti úzce souvisí s první funkcí.³²⁸ Ódin přemáhal své protivníky spíše magií než

³²⁶ VRIES DE J., *Altgermanische Religionsgeschichte II. Religion der Nordgermanen*, Berlin-Leipzig 1937, s. 206-217.

³²⁷ Cit podle DUMÉZIL G., *Mýty a bohové Indoevropanů. (Texty shromáždil a redigoval Hervé Coutau-Bégarie)*, přel. Budil I. V., Praha 1997, s. 123, pozn. 38.

³²⁸ ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení II.*, op. cit., s. 148-150.

čestným bojem (na rozdíl od Tóra): „...Ódin dokázal způsobit, že jeho nepřátelé v bitvě oslepli či ohluchli nebo byli ochromeni hrůzou...“³²⁹ Ódinovi bojovníci nesou rovněž extatické a magické rysy a bojový zápal se u nich rovná šamanské extatické zuřivosti (*wut* > *Wodan*): „...Jeho muži bojovali bez brnění a byli vzteklí jako psi a vlci. Zahryzávali se do svých štítů a měli medvědí a býčí sílu. Pobili hladce celý voj nepřátel, kdežto jim neublížil oheň ani železo. Říká se jim berserkové...“³³⁰ Patronát hromovládce-válečníka nad plodností byl navíc vlastní už indoevropskému prototypu germánského Tóra, jak vyplývá z analogického rozsahu funkcí i u jiných hromovládných božstev indoevropských panteonů (Indra, Perkunas). Rovněž přesun válečných prvků na magické božstvo nebylo germánskou specialitou – velmi podobné rysy jako Ódin nese i irokeltské božstvo Lug.

To, co jsme řekli výše, se týká severské mytologie. O úctě k Tórovi mezi pevninskými Germány máme jen zlomkovité zprávy. Tóra můžeme nejspíše ztotožnit s „Herculem“, o kterém se zmiňuje Tacitus – osamělý rváč Herkules nejlépe odpovídá Tórovu charakteru:

„...Byl u nich, jak se vypravuje, také Hercules, a jej prvního ze všech hrdinů opěvují, do boje se vypravujíce. Mají i takové zpěvy, jejichž prozpěvováním, barditem zvaným, rozohňují svojí srdnatost a dle pouhého hlaholu již předpovídají zdar budoucí bitvy...“³³¹

„Hercules“ byl rovněž předmětem kultu:

„...Z bohů nejvíce ctí Merkuria a za věc dovolenou považují v ustanovené dni jemu i lidské oběti přináseti. Herkula³³² a Marta usmiřují zvířaty dovolenými...“³³³ a v *Letopisech* se Tacitus zmiňuje i o posvátném háji: „...Caesar překročil Veseru a dověděl se z výpovědi zběhovy, že Arminius již vyhlédl bojiště, že i jiné kmeny se sešly v lese, zasvěceném Herkulovi, a že se chtějí odvážiti dobývání tábora...“³³⁴.

Jméno germánského hromovládce se objevuje i v raném středověku. Na švábském pohřebišti z 6. – 8. století nedaleko Augšpurku figuruje na runovém nápisu:

LOGAÞORE

³²⁹ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 140 – *Sága o Ynglinzích* 6.

³³⁰ Ibidem.

³³¹ CORNELIUS TACITUS, *Germanie*, přel. Schenk R., Praha 1909, kap. 3., s. 30-31; „...Fuisse apud eos et Herculem memorant, primumque omnium virorum fortium ituri in proelia canunt. Sunt illis haec quoque carmina, quorum relatu, quem barditum vocant, accendunt animos, futuraeque pugnae fortunam ipso canto augurantur...“, CORNELIUS TACITUS, *Germaniae Agricolaе Historiarum epitoma – De origine situ moribus ac populis Germaniae*, Capellmann A. (ed.), Vindobonae 1867, liber 3, s. 2.

³³² V latinském vydání z roku 1867 zmínka o Herkulovi chybí, zřejmě jde o chybu vydavatele.

³³³ TACITUS, *Germanie*, op. cit., s. 35; „...Deorum maxime Mercurium colunt, cui certis diebus humanis quoque hostiis litare fas habent. Martem concessis animalibus placant...“, TACITUS, *Germaniae Agricolaе*, op. cit., s. 3.

³³⁴ CORNELIUS TACITUS, *Letopisy*, přel. Minařík A., Praha 1932, I. II./cap. 12; „...Caesar transgressus Visurgim indicio perfugae cognoscit delectum ab Arminio locum pugnae; convenisse et alias nationes in silvam Herculi sacram ausurosque nocturnam castrorum oppugnationem...“, CORNELIUS TACITUS, „*Annalium. Ab excessu divi Augusti*“, liber II./cap. 12, in: CORNELIUS TACITUS, *Opera I.*, Haase F. (ed.), Lipsiae 1855, s. 48.

WODAN

WIGIBONAR (= Svatý Donar)

AWALEUBWINIE³³⁵

Tóra/Donnara se podle staroněmecko-latinského textu museli rovněž zřici Sasové při skládání křestního slibu, spolu s Wodanem a božstvem Saxnótem, který je pravděpodobně totožný se skandinávským Týrem („...*ec forsacho allum dioboles uuercum and uuordum, Thunaer ende Uuôden ende Saxnôte ende allum thê unholdum thê hira genôtas sint...*“³³⁶). Díky své hromovládnosti byl Tór/Donnar ztotožněn s Juppiterem – tak to učinil Adam Brémský ve výše citovaném úryvku o uppsalské svatyni a vyplývá to i z pojmenování čtvrťka v germánských jazycích, kde byl *dies Iovi* nahrazen kalkem *Þunresdæg/Donnerstag*.³³⁷ Pod Juppiterovým jménem vystupuje pevninský Donnar pravděpodobně i ve středověkých textech, které kritizují přežívající pohanství.³³⁸ Je však toto ztotožnění oprávněné?

Tóra s Juppiterem svazuje hromovládnost. To byl bezesporu hlavní důvod, proč oba bohy středověcí autoři zaměňují, ale rovněž to byl zřejmě důvod, proč byl Tórovi v sedmidenním týdnu přiřčen mezi germánskými národy původně Jovův den – čtvrtek. Ovšem kromě hromovládnosti toho už oba bozi příliš společného nemají. Juppiter je svrchovaným vládcem panteonu, reprezentant vlády a práva, skutečný dědic indoevropského boha-nebe včetně jména (< ***Dius-pater** = „otec bohů“). Juppiter nepokrytě reprezentuje první funkci vlády, práva a náboženství – jemu byly zasvěceny hlavní chrámy (např. kapitolský), jeho reprezentovali císařové a jeho kult byl symbolem římské státnosti. U Juppitera takřka není stopy po nějaké souvislosti s bojem, válečnictvím, jak jej můžeme spatřovat u Tóra. Pokud má Juppiter co do činění s válkou, pak spíše jako garant státnosti než jako zuřivý válečník. Pravda, s Tórem jej spojují atmosférické funkce – Juppiter byl v době sucha procesím žádán o déšť, místo, kam udeřil blesk, bylo považováno za posvátné. „...*A proto i nyní tě slaví potomci naši a od nich Křesatel blesku jsi zván...*“, píše o něm Ovidius.³³⁹ Nicméně svým postavením v panteonu má spíše blíže k postavení a roli Ódina než Tóra, nemá však tak expresivně magický charakter. Juppiter má ovšem velmi blízko k jinému indoevropskému vládcí panteonu a rovněž hromovládcí – řeckému Diovi. To je dáno tím, že obě postavy v antice splývaly a řecké vlivy pochopitelně měly navrch. Zeus tak zásadním způsobem

³³⁵ VRIES DE J., *Altgermanische Religionsgeschichte I. Einleitung – Die Vorgeschichtliche Zeit. Religion der Südgermanen*, Berlin-Leipzig 1935, s. 234.

³³⁶ Ibidem, s. 237.

³³⁷ Ibidem, s. 244.

³³⁸ ZÍBRT Č., *Seznam pověr a zvyklostí*, op. cit., s. 41.

³³⁹ PUBLIUS OVIDIUS NASO, „*Kalendář*“, kniha III., in: PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Kalendář. Žalozpěv. Listy z Pontu*, přel. Bureš I., Mertlík R., Praha 1966, s. 68.

pozměnil charakter starého italského božstva a původní Jovův portrét se ztrácí pod nánosem helenizace a lze ho rozkódovat spíše analýzou starých římských obřadů a osob s Jovem spojených – především se jedná o jeho kněze *flamina Dialis*.

Juppiter spolu s Martem a Quirinem tvořil tzv. nejstarší kapitolskou trojici – tři hlavní božstva italského Říma, která garantovala jeho vládu-právo, vojenskou sílu a prosperitu. Tato původní trojice, zřejmě nejstarší podoba italského náboženství, se uchovala v organizaci římského kněžstva, mezi nimiž „většími“ (*maiores*) byli *flamen Dialis*, *flamen Martialis* a *flamen Quirinalis*.³⁴⁰ Italskou trojici odrážela i organizace původního královského sídla a posléze paláce hlavy římského kněžstva pontifika maxima *regio*, ve kterém vedle hlavní svatyně byly i dvě kaple – jedna zasvěcená Martovi a druhá bohyni *Ops*, reprezentující plodnost a prosperitu.³⁴¹ Pokud bychom hledali typologické analogie mezi římskými a germánskými božstvy, pak je Tórovi jistě bližší druhý z italské trojice – Mars. Ten je však v antických a středověkých pramenech ztotožňován spíše s Týrem nebo s Ódinem/Wodanem. Je to logické – Martova válečnická funkce se jasně projevovala v praktickém kultu. V kapli v regiu byla uložena kopí (*hastae Martis*) a štítu (*ancilia*), které měly být se slovy: „*Marte, vzbud' se!*“ (*Marte, vigila!*) rozhýbány jmenovaným velitelem vojsk v případě vyhlášení války.³⁴² Spolu s Jovem získával válečnou kořist a na jeho počest se konaly průvody kněžského bratrstva *saliů* s válečnými obřady (tance, nošení Martových štítů a staré zbroje). Mars byl zároveň spojen s řadou očišťovacích obřadů (jarní očišťování města, pozemků, koní, zbraní a polnic) a říjnovým svátkem *Equus October*, při kterém byly pořádány dostihy dvojspřeží a pravý kůň z vítězného dvojspřeží byl za své úsilí po zásluze odměněn tím, že byl obětován Martovi. Očišťovací obřady zrcadlily další Martovu funkci – odvracel nemoci, při jeho březnových (březen – *Martius*) slavnostech byla vyháněna zima (*Mamurius Veturius*) a byly mu zasvěcovány pozemky.³⁴³ Mars měl zvláštní patronaci nad zemědělstvím a plodností, dlužno však říci, že tato funkce nezastínila jeho funkci válečnou. Na rozdíl od Tóra mu v tomto ohledu nevyvstal žádný konkurent v panteonu. Martův patronát nad zemědělstvím a plodností dobře ilustruje Catova modlitba doporučovaná rolníkům při očišťování pole:

„...*Obětuj Janovi a Jovovi a řekni toto: ,Otče Marte, prosím tě a žádám, abys byl nakloněn a přál mně, domu mému a rodině a čeledi naší, z kteréhož tedy důvodu jsem poručil hnát kolem svých polí, země a majetku suovetaurilia [= obětní zvířata: prase, býk a ovce],*

³⁴⁰ ELIADE, *Dějiny náboženského myšlení II.*, op. cit., s. 116.

³⁴¹ DUMÉZIL, *Mýtus a epos II.*, op. cit., s. 410-411.

³⁴² *Ibidem*, s. 413.

³⁴³ NEŠKUDLA B., *Encyklopedie bohů a mýtů starověkého Říma a Apeninského poloostrova*, Praha 2004, s. 126-128.

*abys odvrátil nemoci zjevné i skryté, nedostatek, zpusťování, pohromy a špatné počasí a před nimi (nás) chránil a bránil. Dej růst a dobře prospívat plodinám, obilí, vinici i sadům. Zachovej ve zdraví pastýře i stáda a dej zdraví a rozkvět mně, domu a naší rodině i čeledi. Proto tedy z důvodů očistění a vykonání očistné oběti za můj majetek a pole, jak jsem pravil, buďtež posvěcena tato suovetaurilia mladých obětních zvířat. Pak odřízni obětní koláč a placku a oběťuj...*³⁴⁴

Může nás překvapit péče válečnického boha o úrodu a plodnost. Pravda, lze říci, že Mars symbolizuje mužskou sílu plodivou i ničivou, přesto souvislost mezi válkou a úrodou je v tomto případě pouze hypotetická. S tímto spojením jsme se však již setkali v případě Perkuna a Tóra a spojnicí mezi oběma sférami byla právě – hromovládnot. Bůh bouře je především válečník, ovšem jeho kosmická povaha i souboj zajišťují jednak uspořádání současného světa, jednak životodárné síly, nutné pro plodnost polí i lidí. Mars však hromovládcem není, je tu tedy nějaké vysvětlení? Pokusme se jej navrhnout – původním italickým hromovládcem byl Mars. Tak lze vysvětlit jeho spojení mezi plodností a bojem. Juppiter hromovládnot jako atribut nepřijal od původního indoevropského boha-nebe, ale právě od Marta (spolu s obřady s ní spojenými), nenáročoval si však na bohu druhé funkce atributy válečnictví. Není bez zajímavosti, že sálské bratrstvo při svých slavnostech nosilo dvanáct štítů, z nichž jedenáct měl zhotovit legendární kovář Mamurius a jeden měl být nebeským darem Jova králi Numovi, který od něho žádal radu, jak zažehnat blesky:

*„...Třikrát zahřimal bůh a třikrát svrh bez mraku blesky...Ejhle, při mírném vánku štít zvolna se snáší a padá, jásoť národa všeho proniká k výšinám hvězd...“*³⁴⁵

Král Numa požádal kováře Mamuria (jeho jméno je blízké Martovi), aby zhotovil dalších jedenáct stejných štítů a pak je všechny věnoval sáliům. Martovo kněžské bratrstvo tak nosilo štít darovaný Diem – pravděpodobně proto, že původně byl dárcem hromovládny Mars, jemuž štít jako atribut přísluší spíše než nebeskému Juppiterovi.

Martovi tak zůstaly zachovány okruhy jeho působnosti, ztratil však atribut, který je spojoval – hromovládnot. Tento posun nastal až v době usazení Italiků na Apeninském poloostrově a nápadná podoba mezi Diem a Jovem nás vede k hypotéze, že se tak stalo pod řeckým vlivem. Hromovládny Juppiter je výsledkem helenizace, která na Apeninském poloostrově probíhala již od 6. století př. n. l. Mezi Perunovi „bratrance“ však musíme zařadit Marta.

³⁴⁴ MARCUS PORCIUS CATO, *O zemědělství*, přel. Zamarovský V., Praha 1959, kap. 141, s. 108.

³⁴⁵ OVIDIUS, *Kalendář*, op. cit., s. 70.

Daleko větší problémy než germánské a italické prostředí přináší keltská mytologie. Na první pohled není situace příliš složitá – známe galské božstvo jménem *Taranis*, jehož jméno přímo znamená „hrom“ (irsky *torann*, starokornwaldsky *taran*, bretoňsky *taran* – vše ve významu „hrom“). Taranovo jméno se objevuje na několika oltářích rozptýlených po keltském světě, je jich však jen velmi málo. V anglickém Chesteru oltářní nápis z roku 154 přímo ztotožňoval Jova s Taranem (*I O M Tarano = Iovi Optimo Maximo Tarano*), z čehož s trochou odvahy můžeme odvodit, že v římské době byl Taranis suplován v latinském světě Jovem díky své hromovládne a uranické funkci.³⁴⁶ O úctě k „Jovovi“ hovořil již Caesar, který ho ovšem staví až za další božstva, kterým přiděluje latinská jména: „Merkura“, „Apollóna“ a „Marta“, přičemž o Merkurovi píše, že je mezi Gally nejuctívanější:

„...Z bohů ctí Gallové nejvíce Merkuria. Ten má nejvíce soch, ten podle nich vynalezl všechna řemesla, toho pokládají za ukazatele cest a průvodce pocestných, ten podle jejich soudu má největší vliv na různé zdroje výdělků a na obchody. Po něm nejvíce uctívají Apollóna, Marta, Iova a Minervu. O nich mají skoro stejné představy jako jiné národy: Apollo zahání nemoci, Minerva učí počátkům řemesel a umění, Iuppiter vládne nebesy, Mars řídí války. Martovi obyčejně, kdykoli se rozhodnou pustit se do bitvy, zaslíbí všechno, co v boji ukořistí...“³⁴⁷

Jestliže je tedy Taranis totožný s Caesarovým „Jovem“, pak nemohl zaujímat přinejmenším v panteonu pevninských Keltů tak významné postavení, jako Juppiter v římském. O Taranovi se zmiňuje i nejslavnější antický úryvek o keltském pohanství – verš z *Farsalského pole* Marka Annaea Lucana:

*„...Radost má Trevirů kmen, že boj byl přenesen jinam,
s nimi i Ligur – teď stríhá se, holí, však dříve mu kštic
splývala, zdobila šiji, byl v Galii Vlasaté první –
ti, kteří příšernou krvavou oběť tam Teutatu nosí,
krutému božstvu, a hroznému Esovi v svatyni hrůzné,*

³⁴⁶ *Lexikon*, op. cit., s. 175-178.

³⁴⁷ GAIUS IULIUS CAESAR, „Zápisky o válce galské“, kniha VI./kap. 17, in: GAIUS IULIUS CAESAR, *Válečné paměti. O válce galské, o válce občanské, alexandrijské, africké a hispánské*, přel. Bureš I., Dědina V., Husová M., Marek V., Praha 1972, s. 182; „...*deorum maxime Mercurium colunt: huius sunt plurima simulacra. Hunc omnium inventorem artium ferunt, hunc vitarum atque itinerum ducem, hunc ad questus pecuniae mercaturasque habere vim maximam arbitrantur. Post hunc Apollinem et Martem et iovem et Minervam. De his eandem fere, quam reliquae gentes, habent opinionem. Apollinem morbos depellere, Minervam operum atque artificiorum initia tradere, iovem imperium caelestium tenere, Martem bella regere. Huic, cum proelio dimicare constituerunt, ea, quae bello ceperint plerumque devovent...*“, G. Iulii Caesaris *Comentarii de bello Gallico*, Skřivan A. (ed.), Praha 1905, s. 125.

*oltáři Taranise – je hrozný jak Diana skythská...*³⁴⁸

Krutost obětí pro Tarana podle středověkých *Bernských komentářů* k Lucanovi (*Commenta Bernensia*) spočívala v upalování v dřevěných žlabech. O podobné oběti se zmiňuje i Caesar, který tvrdí, že v době epidemie nebo války se Galové uchýlovali k masové oběti – množství lidí bylo upáleno v obrovských proutěných figurínách, znázorňujících božstva:

*„...Galský národ je vesměs nadmíru oddán náboženství a kultu bohů. A proto ti, kteří jsou postiženi zvláště těžkými nemocemi, kdo chodívají do boje a ocitají se vůbec často v nebezpečí života, obětují buď místo zvířecích žertev lidí, nebo se zaslibují, že je budou obětovat, a druidy si k těm obětem berou za pomocníky. Soudí totiž, že vůli nesmrtelných bohů nelze usmířit jinak, než dá-li se život člověka náhradou za život člověka. Oběti stejného druhu mají zavedeny i jménem státu. Jiní mají zase nesmírně veliké modly, jejichž údy, spletené z proutí, vyplní živými lidmi. Pak je zapálí a lidé uprostřed plamenů jsou zbaveni života...“*³⁴⁹

Podle *Bernských komentářů* byl Taranis ztotožněn se záhadným Dispatérem, božstvem podsvětí a bohatství, které podle Caesara Galové považovali za svého předka.³⁵⁰

*„...Galové o sobě rozhlášují s chloubou, že všichni jsou potomky boha Dita, a tvrdí, že to mají od druidů...“*³⁵¹

Lucanus však o ničem takovém neví, a ačkoliv Dispatéra zná a zmiňuje jej o několik řádků níže za pasáží o Taranovi, nedává nijak najevo, že by považoval oba bohy za jediného.

Tím naše informace o Taranovi končí. Můžeme se domnívat, že Taranis byl totožný s tzv. božstvem s kolem, jehož zobrazení a sochy se objevují v galořímském světě a rovněž na jedné z nejzajímavějších památek keltského světa – tzv. gundestrupském kotli. Kolo bylo symbolem snad solárním, snad blesku nebo ročních období, možná soustřeďovalo v sobě všechny tyto významy. Taranis by tak mohl být interpretován jako hromovládce, zároveň svrchovaný pán nebe, který s kolem pronásleduje svého protivníka – na gundestrupském kotli se objevuje u božstva s kolem had a podivná postava v přilbici s rohy a jakoby zápasí

³⁴⁸ MARCUS AENNAEUS LUCANUS, *Farsalské pole. Chvalozpěv na Pisona*, přel. Nechutová J., Praha 1976, I. I., s. 47.

³⁴⁹ CAESAR, *Zápisky*, op. cit. kniha VI./kap. 16, s. 181; „...Natio est omnis Gallorum admodum dedita religionibus, atque ob eam causam, qui sunt affecti gravioribus morbis quique in proeliis periculisque versantur, aut pro victimis homines immolant aut se immolatuos vovent administrisque ad ea sacrificia druidibus utuntur, quod, pro vita hominis nisi hominis vita reddatur, non posse deorum immortalium numen placari arbitrantur, publiceque eiusdem generis habent instituta sacrificia. Allii immani magnitudine simulacra habent, quorum contexta viminibus membra vivis hominibus complent; quibus succensis circumventi flamma exanimatur homines...“, CAESAR, *Comentarii*, op. cit., s. 124.

³⁵⁰ *Lexikon*, op. cit., s. 376-378.

³⁵¹ CAESAR, *Zápisky*, op. cit. kniha VI./kap. 18, s. 182; „...Galii se omnes ab Dite patre prognatos praedicant idque ab druidibus proditum dicunt...“, CAESAR, *Comentarii*, op. cit., s. 126.

s božstvem o kolo. Ohnivé kolo se rovněž objevuje v lidových zvycích v Německu a Francii – kutálení zapálených obručí patřilo k masopustním zvykům. Podle některých interpretací byla Taranovou manželkou Riganí, keltská trojfunkční bohyně, která prý měla být unesena (či svedena) bohem Esusem. Soupeření mezi dvěma mužskými božstvy o manželku známe již z baltské mytologie, kde „čert“ unesl Perkunovi ženu.

Lucanem jmenovaná trojice bohů může svádět k hledání dumézilovské trojfunkčnosti právě v této pasáži *Farsalských polí*. Taranis jako hromovládce by mohl reprezentovat válečnickou funkci, Esus (pravděpodobně Merkur) představoval zřejmě bohatství a léčivou magii, Teutates pak rod, kmenovou vládu, magii a boj. Jenomže interpretace těchto keltských božstev se vznáší ve vzduchu bez pevného základu, který bychom mohli nalézt v písemných nebo archeologických pramenech. I pozdější *interpretatio romana* kolísá mezi merkurovským a marsovským významem božstev Teutata a Esa. Lze těžko říci, zda Lucanův výběr hlavních keltských božstev se řídil podle reality nebo podle básnickových znalostí či dokonce náhodné volby.

Z římské doby známe ještě jedno božstvo, které bychom mohli považovat za jinou podobu Tarana. Jedná se o *Sucella* – jeho jméno je keltolatinštinou složeninou (*su-cellere*) a znamená „dobře bijící“, tedy pojmenování, které připomíná teonymum „Perun“ a vůbec hromovládnou funkci. A *Sucellus* je skutečně zobrazován s typickým atributem indoevropských hromovládců – kladivem. V Mohuči byl dokonce nalezen votivní nápis: *I O M Sucaelos*, tedy obdobné ztotožnění s Jovem jako v případě Tarana na oltáři v Chesteru. Spolu se *Sucellem* je někdy zobrazována jeho partnerka *Nantosvelta*, patrně jedna z podob velké trojfunkční bohyně s výrazným telurickým prvkem. *Sucellus* drží často ještě jeden atribut – *ollu*, nádobu podobnou hrnci. Jindy se objevuje se sudem či kotlem. Tato nádoba má poměrně značný význam v keltské mytologii a spojuje nám galořímský svět s mytologií ostrovních Keltů.³⁵²

Pouze ostrovní Keltové (Irové, Walesané) po sobě zanechali texty zachycující část archaické tradice, která byla zakomponovaná do irských a waleských raně středověkých děl. V irské *Knize o podmanění Irska (Lebor Gabála Éirenn)* jsou popisovány invaze fiktivních generací nájezdníků, kteří postupně obsadili ostrov. V postavách předposlední generace *Tuatha dé Danann* (= „lid bohyně Danu“) byli rozeznáni původní božstva ostrovních Keltů. Právě mezi těmito bohy/hrdiny se objevuje *Dagda*, jehož charakteristika jej v některých bodech spojuje s výše zmíněnými božstvy. *Dagdovo* jméno znamená „dobrý bůh“ nebo

³⁵² Ibidem, s. 356-358.

„dobrá ruka“, ale je znám i pod jinými jmény: *Cera* („stvořitel“) *Ruad Rofhessa* („rudý“/ „mocný“, „pán všeho vědění“), *Eochaid Ollathair* („nejvyšší otec“, „otec všech“). Dagda je složitým bohem s univerzální působností – podle svého přízviska byl zřejmě chápán jako otec bohů i lidí, byl tedy dědicem indoevropského nebeského božstva a suploval jej i v pohlavních spojeních s různými transformacemi mateřské bohyně.³⁵³ Na rozdíl od unaveného a marginalizovaného nebeského božstva však byl až příliš aktivní – byl velmi sexuálně výkonný, nadměrně jedl i pil. Zároveň byl kouzelníkem, patronem druidů, zručný v uměních, vynikající hráč na harfu, která patří k jednomu z jeho atributů a přivolávala roční období. Byl i skvělým válečníkem – vlastnil železnou palici, jejíž jeden konec zabíjel a druhý křísil. Konečně měl i kouzelný kotel, z kterého neubývalo.

Je otázka, nakolik můžeme Dagdovu osobu vztáhnout ke keltskému hromovládci. Dagda bývá někdy přirovnáván k Taranovi a také k tzv. „Dispaterovi“, chtonickému božstvu, které mělo být praotcem Keltů, jak se o tom zmiňuje Caesar. Některé rysy by skutečně napovídaly na případnou Dagdovu podobnost s jinými indoevropskými hromovládcí – je patronem plodnosti i zručný válečník s železnou palicí, která zabíjí i oživuje (jako Tórovo kladivo), sám Dagda je spojován s rudou barvou, barvou krve a válečníků. Dagda je díky svému vlivu na roční období a podnebí patronem úrody a zemědělství. Jenomže označení Dagdy jako otce bohů jeho portrét značně komplikuje – kde se vzala funkce, která s hromovládcí většinou není spojována. Dagda je rovněž otcem *Aeda* (= „oheň“), který sám vládne bleskem, hromem a reprezentuje pravděpodobně solární božstvo. Je tedy spíš Dagda původně univerzální nebeské božstvo, které do sebe absorbovalo funkce indoevropského hromovládce? Zlomkovitost informací nám nedovoluje jasně odpovědět na otázku po podobě původního keltského panteonu a jeho vývoje, přesto předložme hypotézu, že Dagda je skutečně dědic indoevropského hromovládce a blízký příbuzný Tarana a Sucella. On a výše zmíněná božstva však nejsou přímými následníky nebeského božstva, ale skuteční hromovládcí, kteří případně přebrali některé uranické funkce, včetně oné otcovské. K této domněnce nás vedou dvě skutečnosti – ta první se týká pevninských Keltů, u kterých hromovládce nebyl považován za centrální božstvo, reprezentující první funkci vlády a práva a „Jovovi“ byla prokazována menší úcta než jiným božstvům. Rovněž Dagda, ačkoliv je nazýván králem, v podstatě nereprezentuje funkci vlády – mezi postavami Tuatha dé Danann jsou jiní představitelé vlády, práva a magie: *Núadu Airgetlám* („Núadu stříbrná ruka“), který přímo symbolizuje královskou funkci v její síle a slabosti a *Lug*, který Núadovi pomáhá jeho

³⁵³ VLČKOVÁ J., *Encyklopedie keltské mytologie*, Praha 2002, s. 80-82.

královské postavení obnovit. Núadu i Lug připomínají germánskou dvojici Týr – Ódin. Núad stejně jako Týr je reprezentant práva a o toto postavení přijde dokonce velmi podobným způsobem jako germánský Týr – oba ztratí ruku. Lug je magický bojovník, všeměl s polodémonickým původem – kromě této charakteristiky jej s Ódinem pojí typické detaily: havrani, kontakty s básníky. Oba provádí magii jako jednoocí (Ódin oko obětoval, Lug při čarování jedno oko zavírá).³⁵⁴ Ve waleské tradici obdobou dvojice Núad-Lug jsou královští bratři *Llud* a *Llewelys* – jeden reprezentant královské vlády, která je za něho ohrožena, druhý vládce „Francie“, znalec magie, který pomáhá bratrovi obnovit jeho svrchovanost.³⁵⁵

Pokud by tedy byl Dagda dědicem nebeského božstva a geneticky by souvisel se stejným pravzorem, ze kterého vyšel např. italský Juppiter, potom by zřejmě nějakým způsobem reprezentoval vládu, magii i právo. Jeho role otce bohů a partnera mateřské bohyně tak pravděpodobně není stabilní součástí Dagdovy charakteristiky, ale získal ji v rámci těžko postižitelné transformace keltského panteonu, která novým způsobem interpretovala funkci a portrét indoevropského hromovládce.

Aby však nebyla celá záležitost tak jednoduchá, je třeba se zmínit ještě o jedné postavě keltského panteonu, která v irském prostředí má jméno *Ogma*. Ogma patří k rodu Tuatha dé Danann, je to silák a prototyp bojovníka a rváče, svou povahou blízký eddickému Tórovi. Při příchodu Luga na Núadův dvůr prověřuje nového příchozího Ogma tak, že mu přes celou místnost hodí balvan, který utáhlo 80 volů, ovšem Lug mu jej hodí zpět. Ogma je bratrem Dagdy, bojuje s velkým kyjem a je rovněž obdařen básnickým nadáním, na což poukazuje i jeho přízvisko *Cermait* („medový jazyk“). Jiná jeho přezdívka (*Grianainecht* = „sluneční tvář“) mu zas přisuzuje solární či uranický význam. Ogma měl být vynálezcem písma *ogamu* a zakladatelem básnictví.³⁵⁶ Na kontinentu byl Ogma zřejmě nazýván *Ogmios* a zmiňuje se o něm Lukiános: Ogmios měl být holohlavým starcem, který za sebou vedl zástup mužů a žen, připoutaných ke svému jazyku zlatými a jantarovými řetízky. Lukiánovi bylo vysvětleno, že jej Gallové považují za patrona řečnického umění. Ogmios je zde ztotožňován s Héraklem, jemuž zřejmě odpovídal jako bojovník a silák. Za Hérakla/Hercula však byl později označován i germánský Tór/Donnar, se kterým Ogma nese podobné rysy – nejen sílu a nástroj boje, ale rovněž soupeření s magickým bohem (Lugem – Ódinem). Ogma tak vystupuje jako případný konkurent Dagdy na reprezentanta keltského hromovládce a možný dědic válečnické funkce u Keltů.

³⁵⁴ *Lexikon*, op. cit., s. 221-223.

³⁵⁵ Viz *Mabinogi. Keltské pověsti*, přel. Vilíkovský J., Brno 1995, s. 85-90.

³⁵⁶ VLČKOVÁ, op. cit., s. 242-243.

5. 3 Od Gangy k Dněpru: indoíránští hromovládci

Jestliže hledání a identifikace boha-hromovládce u evropských Indoevropanů přináší řadu otázek a problémů, pak indoíránská větev předkládá komplexní portrét tohoto boha, alespoň v árijském případě. Indickým hromovládce je Indra³⁵⁷, bůh bojovník a pravý *kšatrija*. Se jménem tohoto boha se nesetkáváme pouze v Indii – objevuje se již v textu chetitsko-mitannské smlouvy, která pochází z období kolem roku 1380 př.n.l. Zde se ve výčtu mitannských bohů objevují zcela prokazatelně árijská teonyma božstev, která ve védíjské Indii hrála zcela zásadní roli v mytologii a teologii: „...*Bohové Mitra (a) (V)aruna ve dvojici, bůh Indara, oba bohové Násatjové*...“³⁵⁸ Ponechme stranou spory o árijskou identitu vládnoucí vrstvy mitannského státu, spokojme se s konstatováním, že pokud je toto přečtení textu smlouvy správné, pak před sebou máme hlavní árijské bohy triadické struktury: Mitra a Varuna reprezentují právo, magii a svrchovanou kosmickou vládu a ve společenské struktuře jim odpovídá stav bráhmanů. Indra zastupuje funkci válečnou a společensky reprezentuje aristokratické *kšatrije*. Konečně Násatjové jsou představitelé plodnosti a prosperity. Vyjmenování těchto bohů v textu smlouvy tak zrcadlí společenskou strukturu a teologii Indoíránců, která pochází zřejmě ještě z období jejich etnické a kulturní jednoty.

Předovýchodní prostředí nám ovšem více zpráv o „Indarovi“ nepřináší. Zato indické texty vykreslují Indru poměrně podrobně. Indra je prototypem bojovníka, který se pohybuje po obloze na válečném voze, jak vypovídá jeho přízvisko *rathesthā* = „stojící na voze“.³⁵⁹ Indra má k dispozici vlastní družinu – Maruty, kteří připomínají mužské válečnické spolky, instituci známou i z jiných indoevropských prostředí a mytologií: Ódinovi sloužili *berserkové*, keltské prostředí zná sdružení mladíků *fianny*, válečná bratrstva jsou známa z Íránu, Arménie i Indie (*márjové*), Romula doprovázeli tzv. *celerés*.³⁶⁰ Indra je nepřitelem démonických *asurů*, podobně jako Tór pobíjí obry. Má rovněž zbraň typickou pro hromovládce – hromoklín *vadžru*, který mu vykoval kosmický kovář *Tvaštar*. Indra stejně jako Tór a Dagda překypuje sexuální a plodivou silou a je to zdatný pijan nápoje *sómy*, který v něm vyvolává bojovou

³⁵⁷ Vedle Indry se objevuje i božstvo bouřkových mraků a uragánu *Pardžanja*, snad původní jméno árijského hromovládce, který byl však nahrazen Indrou, snad původně Pardžanjovou hypostází, viz ELIADE M., *Mýty, sny a mystéria*, přel. Vízner J., Praha 1998, s. 119.

³⁵⁸ Cit podle DUMÉZIL, *Mýty a bohové Indoevropanů*, op.cit., s. 101; „*DINGIR*^{MEŠ} *Mi-it-ra-aš-ši-il* *DINGIR*^{MEŠ} *Ú-ru-wa-na-aš-ši-el*,^D *In-dar*, *DINGIR*^{MEŠ} *Na-ša-at-ti-ja-an-na*“, cit. podle

³⁵⁹ Toto přízvisko má překvapivou jazykovou analogii v baltském prostředí, kde se vyskytuje božstvo „koní“ *Ratainicza* podle svědectví Jana Lasického: „...*Ratainicza eqourum habetur deus*...“, blíže viz ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Балтийская мифология в свете сравнительно-исторических реконструкций*, op. cit., s. 148.

³⁶⁰ ELIADE M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, op. cit., s. 19-21.

zuřivost.³⁶¹ Není to však neurvalý, samotářský rváč – toho spíš reprezentuje jeho kolega, bůh větru *Váju*. Oba tito bozi jsou vedle sebe postaveni ve svých transpozicích do postav hrdinů *Mahábháraty*. Mezi hlavními postavami – pěticí bratří Pánduovců – jsou i synové obou božstev, *Bhíma* syn *Vájův* a *Ardžuna*, syn *Indrův*. Synové logicky kopírují povahy svých otců: oba jsou kšatriji, ovšem *Bhíma* je osamělý bojovník, rváč bez pravidel a slušného vychování, obdařen nesmírnou silou.³⁶² Jeho zbraní je kyj, kterým nejen zápasí, ale i poráží na tržištích voly: zakrvácený kyj užívaný při rituální porážce volů byl atributem íránských bojovníků-šelem, „dvounohých vlků“, jak je nazývají íránské texty, *keresů* (= „lupič, tulák“).³⁶³

Naopak jeho bratr *Ardžuna* a v jeho postavě sám *Indra* postupuje podle etiky bojovníka a jeho důstojnost není většinou narušena výstřelky nekázně. *Indra* sice reprezentuje hrubou sílu a přebytek energie, jeho portrét však kultivuje vznešenost kšatrijů, jichž je prototypem: „...*Indra je král, nejvýznamnější z bohů: tak zní ponaučení. Jeho síla a energie jsou nezměrné; oplývá usilovností, jeho lesk je nekonečný...*“³⁶⁴ Tato charakteristika vyzdvihuje *Indrovo* roli v nejstarší árijské mytologii – jako „nejvýznamnější z bohů“ se totiž podílí na stvoření a to hned dvojím způsobem. Jako nejmladší syn prvotního božského páru *Nebe-Země* je odděluje od sebe, aby mohlo zazářit Slunce a byl tak uspořádán kosmos. Sám se však neujímá vlády, nýbrž určuje za strážce vesmírného pořádku a světovládce tajemného *Varunu*. Podruhé zachraňuje svět, když likviduje démona *Vrtru*, který ohrožuje vesmír návratem k chaosu. *Indické* texty sice příběh o porážce *Vrtry* varíjí, nicméně výsledek je tentýž: *Indra* zlikviduje démonického draka, nastolí opět kosmický pořádek a vypustí nebeské vody, které démon zadržoval. Souboj s *Vrtrou* má analogii v boji s démonem *Valou*, který do skály ukryje dobytek, *Indra* však skálu rozbije a „krávy“ osvobodí. *Valu* i *Vrtru* čeká stejný konec – *Indra* je rozřezá na kousky. *Indra* je tak novým tvůrcem světa: „...*Kdo zabil draka, vypustil prameny sedmi řek, kdo vyhnal krávy a zatlačil Valu, kdo střílil oheň mezi dva kameny...*“³⁶⁵

Samotný boj s *Vrtrou* se však neobejde bez počátečních problémů, neboť *Indra* je nejprve zcela ochromen strachem. Zde pátý zpěv skladby *Márkandeja purána* rozehrává další mytologický syžet: *Indra* nejprve zabil netvora Trojhlavce a ač sám Trojhlavec ohrožuje kosmos a jeho vražda je nezbytná, přesto *Indra* porušil sakrální tabu a vražda netvora je

³⁶¹ Idem, *Dějiny náboženského myšlení I.*, op. cit., s. 197-199.

³⁶² DUMÉZIL G., *Mýtus a epos I.*, op. cit., s. 68-69.

³⁶³ ELIADE M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, op. cit., s. 20-21.

³⁶⁴ Cit. podle DUMÉZIL G., *Mýtus a epos I.*, op. cit., s. 60.

³⁶⁵ „...*yó hatvāhīm árinat saptá sindhūn, yó gā udā jad apādhā valāsya, yó ášmanor antár agním jajāna...*“, cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 43.

vlastně zločinem, který připraví Indru o jeho královskou důstojnost (*tedžas*). Vrtra je stvořen, aby pomstil smrt Trojhlavce a Indra, nejprve zachvácen hrůzou, s ním uzavře mír, který následně podvodně poruší, díky čemuž ztrácí svoji sílu (*bala*). Výčet Indrových zločinů je nakonec završen cizoložstvím s počestnou ženou a Indra ztrácí svoji krásu (*rúpa*).³⁶⁶ Tyto tři Indrovy zločiny jednak opět kopírují indoevropskou triadickou strukturu, jednak jsou součástí příběhů i jiných indoevropských hrdinů-bojovníků. Třem proviněním podléhá řecký Héraklés, skandinávský Starkad i další indický bojovník Šišupála, třem pokušením odolá i Ilja Muromec. Problém je, že to jsou hrdinové a nikoliv bohové, ač mají božský původ. Můžeme tedy spolu s G. Dumézilem konstatovat, že Indrův příběh se třemi proviněními byl na božskou osobu vztažen druhotně a nebyl původně součástí jeho mytologie.³⁶⁷ Zápas s Vrtrou, zničení démona nehybnosti ve jménu pohybu a aktivity neměl zřejmě původně nic společného s „hříchy válečníka“. O tom svědčí i skutečnost, že indické prostředí svého hrdinu-hříšníka má právě ve výše zmíněném Šišupálovi.

Zajímavá je příbuznost obou démonů, přinejmenším etymologická, s kosmickým vládcem Varunou. Nepřátelství hromovládcce a draka tak nabývá složitější podoby, která se neobjevuje pouze v indické tradici, ale je naznačena i v jiných: spory Ódina a Tóra, předpokládaný střet mezi Taranem a Esusem, či ztotožnění Perkunova nepřítele s Velniem zřejmě vychází ze stejného zdroje. Mezi Indrou a Varunou dochází i k přímým střetům a hádkám a Indra se dokonce chlubí, že Varunu odstranil. V obou božstvech se tak střetávají dva soupeřící principy – magická a svrchovaná vláda a válečná síla. Tento spor se odráží i v další árijské tradici – v Íránu. Zde byla provedena Zarathruštova zásadní náboženská reforma, ovšem některé prvky archaického náboženství zůstali zachovány i v nové teologické struktuře. V ní byl Indra degradován na arcidémona, který tvoří negativní opozici proti archandělovi symbolizující Řád – *Aša*. Avestský výraz *aša* vychází ze staroperského *arta*, které je příbuzné s indickým *rta*. Strážcem kosmického *rta* je ve védské mytologii právě Varuna.³⁶⁸ Samotná postava Varuny byla zřejmě i vzorem pro hlavní božstvo zarathruštovské reformy – *Ahura Mazdu*. Indoíránský Indra přežil jen v jedné ze svých hypostází – jako vítěz nad Vrtrou – *Vrtrahan*, staropersky *Verethraghna*. *Verethraghna* v sobě uchovává část Indrových atributů a ačkoliv posvátné *Jašty* neopakují mýtus o porážce draka Vrtry, který známe z indického prostředí, samotné jméno nižšího božstva svědčí o stejném základu mytologie a panteonu Indů a Íránců:

³⁶⁶ DUMÉZIL, *Mýty a bohové Indoevropánů*, op.cit., s. 92.

³⁶⁷ Idem, *Mýtus a epos II.*, op. cit., s. 146.

³⁶⁸ Idem, *Mýty a bohové Indoevropánů*, op.cit., s. 105-108.

„...Táhal se Zarathrušta Ahury Mazdy: ‚Ahuro Mazdo, nejsvětější duchu, tvůrce pozemského světa, v řádu nejdůstojnější! Kdo z duchových božstev je nejlépe vyzbrojen?‘ Na to řekl Ahura Mazda: ‚Verethraghna, stvořený Ahurou, Spitamovče Zarathrušto!‘ – K němu se přihnal Verethraghna stvořený Ahurou nejprve v podobě chrabrého sličného Větru stvořeného Mazdou, přinesl dobrý nimbus, Mazdou stvořený, Mazdou stvořený nimbus, léčivou sílu a zdatnost. A jemu pravil ten přesilný: ‚Nejsilnější jsem já silou, nejvítěznější jsem vítězstvím, nejnádhernejší jsem nimbem, nejpriznivější jsem přízni, nejužitešnejší jsem užitekem, nejléčivější jsem léčivou silou. Chci tedy přemoci nepřátelství všech nepřátel, nepřátelství daévů, lidí, čarodějů a čarodějek, kavijských a karapských tyranů.‘ ...Dále se táhal Zarathrušta, kde je bůžek vzýván. Ahura pravil: ‚Když se setkají obě vojska, každé v rádném šiku...‘³⁶⁹

Síla, vítr, nepřátelství k čarodějům a démonům, patronát nad bojem, krása, léčivá moc a ochrana nimbu – to vše jsou transformace vlastností indoíránského hromovládce, které původně i v íránském prostředí náležely Indrovi. Verethraghna se objevuje i v podobě zlatorohého býka, bílého koně se zlatou uzdou a zlatýma ušima, divokého vepře, velblouda, krásného muže nebo drvého ptáka *varegana*. Jeho zařazení mezi *jazaty*, nižší božstva, která byla stvořena Ahurou Mazdou a jemu slouží, bylo jistě výsledkem kompromisu mezi starým pohanstvím a původně přísnou Zarathruštovou náboženskou reformou. Spojitost mezi Verethraghnou a starým bohem Indrou, která jistě byla dlouho patrná a vnímaná v lidovém prostředí, je znát i z povzdechu autora *Jašt* ústy Ahury Mazdy:

„...Kdyby lidé ctili patřičně Ahurou stvořeného Verethraghnu, takže by se mu dostalo nejsprávnějšího uctívání a velebení podle nejlepšího řádu, nepřitrhlo by k árijským zemím nepřátelské vojsko, žádná povodeň, žádný svrab, žádná pomsta, žádný vůz nepřátelského vojska, žádný pozdvižený prapor...‘³⁷⁰

Zatímco tedy v Indii se Indra těšil rozvinuté úctě a byl hrdinou velké části náboženských zpěvů, v Íránu jej čekal neblahý osud démona.

Vedle Indů a Íránců stojí jistě za zmínku i další indoíránský národ, který však byl od obou geograficky a zřejmě i kulturně vzdálen – Skythové. O skytském hromovládci nevíme sice nic určitého, náš hlavní informátor – Hérodot – nám však zaznamenal zajímavý příběh o původu Skythů. Podle nich byl praotcem Skythů *Targitaos*, syn „Dia“ a dcera řeky Dněpru:

³⁶⁹ *Prameny života. Obraz člověka a světa ve starých kulturách. Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný Východ, Severní Amerika*, překlad a komentáře Filipský J., Heller J., Hrdličková V., Hrdlička Z., Hruška B., Klápšťová K., Klíma O., Kolmaš J., Merhautová E., Poucha P., Prosecký J., Součková J., Zbavítel D., Praha 1982, s. 140.

³⁷⁰ *Ibidem*, s. 141.

„...Prvním člověkem v té zemi, když byla pustá, byl prý muž jménem Targitaos. Rodiče tohoto Targitaa prý byli – mně se to nezdá věrohodným, ale Skythové to říkají – Zeus a dcera řeky Borysthenu. Z takového rodu prý byl Targitaos a měl prý tři syny; jmenovali se Lipoxais, Arpoxais a nejmladší Kolaxais. Za jejich vlády prý spadlo do země skythské z nebe zlaté nářadí, pluh, jho, sekera a miska. První ty věci spatřil nejstarší, přiblížil se k nim, a když je chtěl zvednout, bylo zlato žhavé. Vzdálil se tedy a přistoupil druhý, a i jemu učinilo zlato totéž. Ty tedy zlato svým žářem zapudilo, třetímu však a nejmladšímu zlato docela zchladlo a on si je odnesl domů. Starší bratři se s tím smířili a odevzdali celé království nejmladšímu...“³⁷¹

Příběh o Targitaovi v sobě ukrývá řadu mýtických motivů. Předně samotný původ Targitaa je božský – přinejmenším v osobě jeho otce „Dia“, skythského boha nebe. Jeho matka byla dcerou řeky, ovšem pokud lze usuzovat například z íránských analogií, řeka může suplovat mateřskou bohyni, tedy Zemi. Zdá se to pravděpodobné, zvláště když o několik stránek dále Hérodotos sám říká:

„...Uctívají jen tyto bohy: především Histii, dále Dia a Zemi, přičemž se domnívají, že Země je manželkou Diovou. Dále uctívají Apollóna, nebeskou Afrodítu, Hérakla a Area...“³⁷²

Děťmi nebeského páru bývají v mytologiích právě výrazná a aktivní božstva druhé generace. Mezi nimi i hromovládce, vzpomeňme na baltské, germánské nebo indické analogie. O tom, že by Targitaos mohl být skutečně skythským hromovládce, svědčí jeho jméno. Pojmenování „Targitaos“ má blízko k anatolským teonymům hromovládce, které jsme zmiňovali v kapitole o etymologii: ***Tarhu-/Tarhuna/Tarhunt-** (božstvo bouře) – chetitské (d)*Tarhu*, (d)*Tarhunna-*, lýkijské *Trqqa-*, *Trqqnt*, luvijské *Tarhunt*, lýdijské *Ταρχων* (Ζευς *Ταριϋνος*). Tento kořen je zřejmě motivován označením vítězného boje Boha bouře s drakem: „...*na-an-za nam-ma il-lu-ja-an-ka-an tar-ah-hu-u-wa-an da-a-iš...*“ („...*bůh bouře poráží draka...*“).³⁷³ Jsme tedy v pokušení označit Targitaa za původně skythského boha bouře, ačkoliv k tomu máme jen nepřímé důkazy.

Příběh o jeho synech je rovněž plný jinotajů. Za prvé se v něm zrcadlí indoevropská trojfunkční ideologie – dary, které spadly z nebe charakterizují tři společenské stavy: pluh a jho třetí stav práce a plodnosti, sekera bojovníky a miska je evidentně obětní nádobou. Vládce mezi bratry se stane ten, kdo získá všechny tři, neboť ideální vládce garantuje všechny tři funkce a tak i stabilitu celé společnosti. Ani jména bratrů nejsou bez skryté

³⁷¹ HÉRODOTOS, *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*, přel. Šonka J., Praha 1972, kniha IV./5, s. 228.

³⁷² Ibidem, kniha IV./59, s. 242.

³⁷³ ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей.*, op. cit., s. 134.

symboliky: jejich význam lze poměrně s úspěchem rekonstruovat v původním skytském významu – jméno nejmladšího bratra by mělo původně znít *Chola-chšaya*. Tedy „Slunce-král“, stejně jako perské *choršed*. Proběhla tu árijská záměna *-l-* za *-r-*, stejně ji lze předpokládat i u druhého jména: *Lipoksais*→*Lipa-chšaya*→*Ripa-chšaya*, tedy „Hora-král“.³⁷⁴ Skythská legenda pouze dosvědčuje úctu ke královskému Slunci ve východoevropském prostoru ve starověku, která se zde objevuje i u pozdějších indoíránských národů, neboť nejmladší Kolaxais se stal vládcem a zakladatelem rodu královských Skythů Paralatů. Pokud jde o Targitaovu roli praotce Skythů, můžeme zde poukázat na podobnou úlohu Marta v legendě o založení Říma. I Mars byl otcem zakladatelů národa a i on byl pravděpodobně italským hromovládce.

Nakonec jen nadhodíme pouze hypotetickou možnost – pokud budeme předpokládat, že hromovládce hrál stejnou roli jako v jiných systémech a byl patronem boje, pak se ve skythském případě nabízí možnost ztotožnit jej s Hérododem zmíněným skythským „Areem“:

„...Areovi pak obětují takto: V jednotlivých kmenových územích si všichni staví na shromaždištích božiště Areovo tak, že nakupí na sebe otepi klestí na místě dlouhém a širokém tři stadia, ale nepřilíš vysoko, a nahoře vytvoří čtverhrannou plošinu. Tři strany hromady jsou strmé a z jedné strany je přístup nahoru. Každý rok přidávají sto padesát vozů klestí, protože se vždy v zimě slehne. Každý kmen má na té hromadě starobylý železný meč, a to je podoba Areova. Tomu meči každoročně obětují dobytek a koně a k tomu přinášejí ještě i více jiných obětí nežli ostatním bohům...“

Jak vidno, „Arés“ byl v praktickém kultu významnější než nebeský „Zeus-Papaios“ a byl uctíván v podobě zbraně. Analogie se nabízejí – podobné úctě se těšily Martovy zbraně, Tórovo kladivo, ale zřejmě i zbraň Perkuna, jak vyplývá z výše uvedené zmínky Enea Piccoliminiho o tom, že se český misionář Jeroným setkal na Litvě s uctíváním božského kladiva. Jak uvidíme níže, úcta byla prokazována zřejmě i Perunově palici a pomořanští Slované ctíli kopí a štít boha Jarovita. Významnější postavení před nebeským bohem-otcem, krvavé oběti, patronát nad válkou i zbraň jako symbol božstva – to jsou prvky, které by mohly napovídat o případné hromovládci skythského „Area“. A pokud je pravdivý i náš první předpoklad, můžeme hypoteticky ztotožnit „Area“ s Targitaem.

³⁷⁴ I třetí z bratrů má symbolické jméno: *Arpa-chšaja* = „Řeka (Moře)-král“, přesněji „Hlubina-král“, viz ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 59.

5. 4 Zeus: problémy synkretizmu

Árijský Indra jako organizátor kosmu, který odděluje Nebe od Země a následně znovu zachraňuje nastolený řád proti démonické nehybnosti, vyvolané kosmickým drakem, má svoji analogii i v nejsložitější postavě z indoevropských hromovládců – řeckém Diovi. Řecký hromovládce je komplikovanou postavou, v jejíž typologii se skrývá několik kulturních tradic, které zasáhly svět archaického Řecka. O indoevropském původu tohoto božstva svědčí již jeho jméno – „Zeus“ je řeckou variantou pojmenování indoevropského božstva nebe, které se objevuje i ve jméně Juppitera a indického Djause. S árijským božstvem nebe však má Zeus jen velmi málo společného – na rozdíl od pasivního a do pozadí zatlačeného Djause je řecký hromovládce dominantním bohem řeckého panteonu. Je svrchovaným vládcem a některé prvky v jeho mytologii svědčí o tom, že je aktivním dědicem nebeského božstva a nositelem tzv. první funkce indoevropského panteonu. Jeho svazek s bohyní Hérrou kopíruje prastarou dvojici Nebe-Země a oba periodicky obnovují hierogamický sňatek, který zajišťuje život a plodnost.³⁷⁵ Zeus je dále nebeským pánem, zářícím bohem a svrchovaným vládcem, který určuje zákony, věští a dbá na dodržování přísah – tedy typické projevy božstva první funkce.³⁷⁶ Jeho další manželkou je Themis, patronka soužití a řádu mezi bohy i lidmi, která svojí charakteristikou připomíná indického Mitru nebo skandinávského Týra – tedy božstva první funkce, starající se o narovnané vztahy ve společnosti a drží patronát nad sněmy a shromážděními. Děťmi Themis a Dia jsou cudné a pravdomluvné Hóry – Eunomia (= Zákonný řád), Diké (= Spravedlnost) a Eiréné (= Mír). Třetí Diovou manželkou je Mnémosyné (= Paměť) a jejich dětmi jsou Músy.³⁷⁷ Mnémosyné bývala spojována s prameny – analogický případ přináší skandinávská mytologie: pod kořeny světového stromu Yggdrasilu se nacházela Mímiho studně poznání a moudrosti. Jméno Mími zřejmě znamená totéž co jméno Diovy manželky – paměť. Z této studně se napil vládce bohů Ódin, který byl ovšem nucen za doušek vody poznání vložit do studny své oko. Pokud si uvědomíme, že archaická moudrost a magie měly velmi blízko k básnictví, pak není překvapivé, že ze svazku Mnémosyné a Dia vzešly právě Músy. Moudrost a poznání získal ovšem Zeus od své první manželky Métis, která byla nejmoudřejší z bohů a lidí – Zeus ji pohltil a z jejich spojení poté vzešla bohyně Athéna.

Zeus jako dědic nebeského boha se projevuje i v dalších svazcích – je například otcem Heleny a blíženců Kastora a Polydeuka – Dioskurů (Διοὶ κούροι = Diovi chlapci). Helena

³⁷⁵ Takových analogických dvojic zná řecká mytologie více: Úranos-Gaia, Kronos-Rheia, ale i Démétér-Zeus, pravděpodobně nejstarší verze této dvojice (Zeus = Nebe, Démétér < *Dá-métér = Země matka).

³⁷⁶ GRAVES R., *Řecké mýty I.*, přel. Hanuš J., Plzeň 1996, 51-53.

³⁷⁷ KERÉNYIK., *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, přel. Binder J., Praha 1996, s. 77-86.

i oba blíženci kopírují indoevropský mýtus o dceři Nebe (nebo Slunce) a blížencích, kteří se jí snaží získat za ženu. V baltském prostředí známe Dievovi syny (*Dieva dēli*), kteří se dvoří dceři Slunce (*Saules meita*) a zachrání ji před utonutím; v indické tradici vystupují *Ášvinové* (*ášvi* = kůň) neboli *Násatjové* – blíženecká božstva, patroni třetí funkce (v *Mahábháratě* je reprezentují koňari *Nakula* a *Sahadéva*), manželé *Súrji*, dcery boha Slunce (*Dúhitá súrjasja*). Sami *Ášvinové* jsou jmenováni jako *dívónapatá* = Djausovi vnuci. Koňská povaha blíženců je vyjádřena i v řeckém prostředí – Dioskúrové jsou nazýváni *leukw pwólwó Dioš* = bílá Diova hříbata. Právě v takové podobě se mýtus objevuje ve slovanské tradici – symbolizují ho výšivky s vyobrazením dvou koní nebo jezdců, mezi nimiž stojí ženská postava, případně zakončení střech v podobě dvou koňských hlav, které mezi sebou nesou sluneční kotouč. Konkrétní podoba mýtu se však ve slovanské tradici neuchovala.³⁷⁸

Zeus svojí hromovládností demonstruje svrchovanost a udržuje svoji nadvládu. Ovládání hromu a blesku můžeme chápat různě – jako dědictví božstva nebe a tedy jako původní Diův atribut. Takové pojetí ovšem pokulhává, neboť hromovládci v indoevropských náboženských systémech většinou nebyli svrchovanými vládci a spíše než k první měli vztah k druhé – válečnické funkci. Je tedy hromovládnost nebeského vládce pozdějším dodatkem k Diově charakteristice, podobně jako jsme to viděli v případě Juppitera? Geneze Dia je zřejmě složitější a můžeme se jí pokusit demonstrovat na známém řeckém mýtu o stvoření světa a zrození bohů.

Nejstarší verze kosmogonických mýtů jsou zaznamenány v dílech Homéra a Hésioda a u obou básníků je zřejmý vliv předovýchodních kultur na řecké archaické náboženství. Homér nepodává žádný uzavřený cyklus, ale pouze naráží a naznačuje. Ve čtrnáctém zpěvu *Íliady* označuje Héra ve svém rozhovoru s Afrodítou za prapůvod bohů Ókeana:

*„Na okraj úrodné země se půjdu podívat, kde je
Ókean, prapůvod bohů, a rovněž matka má Téthys,
kteří mě pěstili s péčí a v domě svém vychovávali,
svěřenou od matky Rheie, když Zeus, jenž do dálky vidí,
Krona kdys uvrhl pod zem a pod moře neznavitelné.“³⁷⁹*

V tomto úryvku naráží Héra na příběh, který však celý uvádí Hésiodos. Ten vypráví příběh tří božských generací: na počátku byl Chaos, který dal vzniknout prvním prabožstvům – Noci, Erebu, Erótu a Zemi (Gaia). Z Noci se narodili Aither a Den a Země zrodila Nebe (Úranos). Ze spojení prvotní prabožské dvojice Nebe a Země se zrodilo druhé pokolení

³⁷⁸ КЛЕЙН, op. cit., s. 80-87.

³⁷⁹ HOMÉR, *Ílias*, op. cit., s. 262.

božských bytostí – Titáni (Ókeanos, Koios, Kreios, Hyperión, Íjapetos, Theia, Rheia, Mnémosyné, Foibé, Themis, Téthys). Jako poslední na svět přišel Kronos. Země pak zrodila jednooké Kyklopy (Steropés, Brontés, Argés) a storuké a padesátihlavé Hekatoncheiry (Kottos, Briareós, Gygés). Všechny potomky zadržoval Úranos v nitru Země a ta sténala bolestí. Aby se zbavila svého břemena, vyrobila veliký ocelový srp a vyzvala své děti k boji proti otci. Srp se jako jediný chopil Kronos, který při milostném aktu Nebe se Zemí utál Úranovi pohlaví a odhodil je do moře. Přerušil tak spojení Nebe a Země, praplození a Nebe se definitivně oddělilo. Ze semene Úranových utátých genitálií se zrodila Afrodité a z krůpějí krve porodila Země Erínye, Giganty a Jasanové nymfy. Po tomto činu se ujal svrchované vlády Kronos, který pojal za manželku svoji sestru Rheiu – jejich svazek do určité míry kopíruje prapůvodní spojení Nebe a Země. Ačkoliv ve *Zrození bohů* je Kronos líčen jako krutý a úskočný, v díle *Práce a dni* je s jeho vládou spojován právě ideální zlatý věk, doba královského a kněžského lidstva, které v Hésiodově mýtické historii reprezentuje právě první indoevropskou funkci. Z obyvatelstva zlatého věku se nakonec stali daimonové, kteří jsou rovni králům, dbají o dodržování spravedlnosti, pomáhají lidem a podporují plodnost. Sám Kronos nese rysy božstva první funkce, přinejmenším v kultu – v Olympii na Kronově pahorku mu sbor kněží „Králů“ (Βασίλῳιαί) přinášel při jarní rovnodennosti oběti.³⁸⁰

Kronova vláda však netrvala věčně. Podle věštby Úrana a Gaii měl být svržen silnějším synem. Kronos se rozhodl nebezpečí předejít a své děti hned po narození polykal, k zármutku své manželky Rheii. Té se nakonec podařilo ukrýt nejmladšího syna Dia v jeskyni Aigajské hory na Krétě a Kronovi předložila kámen zabalený v plenkách, který jej chutě zhltl. Zeus rychle dospěl a zesílil a svrhl svého otce. Svoji svrchovanou vládu si však musel vybojovat – on a jeho sourozenci, olympští bohové proti Titánům. K vítězství napomohli bohům synové Úrana uvěznění v podsvětí – Hekatoncheirové a Kykloповé, kteří věnovali Diovi hrom a blesk. Společně pak Olympané, Hekatoncheirové a Kykloповé Titány porazili a při boji se pochopitelně vyznamenal hlavně Zeus:

*„Zeus ovšem svůj hněv už někrotil; naopak, srdce
hned se mu plnilo vztekem – i ukázal celou svou sílu;
zároveň totiž jak s nebes, tak s Olympu nepřetržitě
blesky metaje kráčel; ráz na ráz hromové klíny
s blesky a s burácením mu padaly z mohutné dlaně,
jeden za druhým bujaré plameny rozviřující; ...“³⁸¹*

³⁸⁰ VERNANT J. P., „Hésiodův mýtus o pokoleních: pokus o strukturální analýzu“, in: VERNANT, op. cit., s. 111.

³⁸¹ HÉSIODOS, „Zrození bohů“, in: HÉSIODOS, *Železný věk*, přel. Nováková J., Praha 1976, s. 67.

Titáni byli po své porážce spoutáni a uvrženi do nejhlubšího podsvětí – Tartaru. Definitivní vítězství bohům zajistilo až přemožení strašlivého démona Tyfóna, kterého zplodil Tartaros a zrodila Země po pádu Titánů.³⁸² Tyfón byl kosmickou příšerou obrovského vzrůstu, kterému z ramenou čnělo sto hadích hlav a z nich vycházely plameny a strašlivý řev. Tyfón ohrožoval suverenitu Olympanů a sám pretendoval na vládu nad kosmem – což by zřejmě znamenalo návrat k chaosu, jak vyplývá z Tyfónova původu. Podle Hésioda Tyfóna vyřídil rychlý zásah Dia, který ranou svého hromoklínu spálil příšeře dračí hlavy a ji samotnou uvrhl do Tartaru, odkud koneckonců vzešla. Podle Apollodara byl však průběh zápasu poněkud komplikovanější: Tyfón stál na dně moře, s břichem nad hladinou a hlavou mezi oblaky. Zeus jej od dna odřízl srpem a Tyfón uprchl na syrskou horu Kasios, kde ho Zeus dostihl. Tam se však podařilo Tyfónovi Dia omotat hadími hlavami, zmocnit se srpů a vyříznout Dioví šlachy na rukou i nohou. Potom hodil bezvládného boha do Kóryjské jeskyně v Kilikii. Tam se zmrzačeného hromovládcem ujali Hermés a Aigipán, díky nimž se Zeus uzdravil a dračího démona porazil. Po tomto vítězství pak konečně byla nastolena vláda olympských bohů a svět získal své uspořádání a řád.

Řecký příběh o stvoření světa jako by z oka vypadl chetitsko-churritskému mýtu, nalezenému na hliněných tabulkách při vykopávkách v Boghazköy. Jeho text svědčí o silném kulturním vlivu Churritů a předovýchodních civilizací na indoevropské Chetity a aktivním slévání různých tradic. Podle tohoto mýtu vládl prvních devět let bůh nebe Alalu:

„...Kdysi, v dávných časech, byl Alalu v nebi králem.

Alalu na trůně sedí

a mocný Anu, první z bohů, stojí před ním,

k jeho nohám se sklání

a do ruky mu podává poháry k pití...“³⁸³

Anua (= sumersko-akkadský bůh nebe) však klanění dlouho nebavilo a Alala sesadil. Vládl pak opět devět let:

„...Anu sedí na svém trůně

a mocný Kumarbi dává mu jíst,

sklání se k jeho nohám,

do ruky mu poháry k pití podává...“³⁸⁴

³⁸² Podobnou příšeru porodila i Héra – svědčí to o blízkosti této bohyně a bohyně-země.

³⁸³ *Mýty staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klinopisných tabulkách*, překlad a komentáře Hruška B., Matouš L., Prosecký J., Součková J., Praha 1977, s. 296.

³⁸⁴ *Ibidem.*

Ani Kumarbimu se role královského číšníka nezalíbila a vzbouřil se proti svému otci. Při vzpouře svého syna se Anu pokusil uprchnout, ale Kumarbi ho chytil za nohy, přitáhl k sobě, ukousl otci genitálie a spolkl je:

*„...Utíkal, Anu, do nebes zamířil.
Za ním se hnal Kumarbi.
Chytil jej, Ana, za nohy,
z nebe jej táhl dolů.
Zakousl se mu do slabin
a jeho mužství se Kumarbimu do nitra vlilo jak bronz.
Když Anovo mužství Kumarbi spolkl,
zaradoval se a zasmál...“³⁸⁵*

Anu byl definitivně připraven o vládu, ale Kumarbi se smál předčasně. Vykastrovaný Anu sdělil Kumarbimu, že svým činem sám sebe oplodnil:

*„...Raduješ se ve svém nitru,
že jsi mé mužství spolkl.
Ve svém nitru se neraduj!
Zasel jsem do tvého nitra břímě:
Za prvé jsem tě obtěžkal rázným Bohem bouře,
za druhé jsem tě obtěžkal nezvládnutelným Tigridem,
za třetí jsem tě obtěžkal rázným Tašmišem.
Břímě tří strašlivých bohů jsem do tvého nitra zasel.
A ty skončíš tím,
že budeš hlavou tlouci o skály hor Tašša. ‘...’“³⁸⁶*

Překvapený Kumarbi se nejprve pokusí předejít neplánovanému těhotenství tím, že se snaží semeno vyplivnout, což se mu ovšem nepodaří. Chystá se tedy své potomstvo hned po narození pozřít. K tomu se však přichomýtně bůh Ea:

*„...Jak krácel a před Eu předstoupil,
Kumarbi se uklonil a upadl.
Kumarbi strnul...
Promluvil k Eovi:
,Dej mi mé dítě, já je sním! ‘...’“³⁸⁷*

³⁸⁵ Ibidem, s. 297.

³⁸⁶ Ibidem.

³⁸⁷ Ibidem, s. 298.

Ea však podal Kumarbimu místo narozeného dítěte kámen. Kumarbi si kamenem rozbil zuby a k zahnání bolesti mu Ea poradil magické obřady, které ale vedly k narození Boha bouře. Ten zahájil boj proti svému otci. Jaký byl další vývoj událostí, nevíme, neboť část textu chybí, ovšem v pokračování je už Kumarbi hromovládcem sesazen a pokouší se získat moc nazpět. Nejprve zplodil s dcerou Velkého Moře Šertapšuruchi hrozného draka Chedammua. Chedammu, který ohrožoval bohy a jimi uspořádaný svět, byl však sveden krásou bohyně Ištar, která jej opila a následně byl zřejmě bohy zabit. Kumarbi však vymyslel hrozivější plán. V souloži s matkou skal zplodil netvora z dioritu Ullikummiho:

*„...jeho duše se naplnila touhou
a on se skálou se vyspal,
jeho mužství proudilo dovnitř.
Zmocnil se jí pětkrát,
a znovu – zmocnil se jí desetkrát...“³⁸⁸*

Ullikummiho skryl u nižších bohyních Iršir před Bohem bouře a jeho bohy. Po patnácti dnech zmohutněl Ullikummi již tak, že jej bůh slunce spatřil, jak se zvedá z moře k nebesům, stoje na ramenou kosmického obra Upelluriho, jehož nohy byly zapuštěny na dně moře. Sluneční bůh nelenil a okamžitě svůj objev sdělil Hromovládcovi. Bohů se zmocnila panika – Bůh bouře se nejprve vypravil vyzvat příšeru na souboj, ale po té, co ji spatřil, ho přepadla hrůza:

*„...Bůh bouře usedl na zem
a slzy se mu řinuly jako kanály...“³⁸⁹*

Nepodařilo se ani svést Ullikummiho bohyni Ištar, neboť byl hluchý a slepý a v srdci neměl vůli. Ve chvíli, kdy by tyto vlastnosti získal a dorostl, byl by již nepřemožitelný, jak prozradilo Moře bohům. Dojde tedy k prvnímu boji mezi Bohem bouře a jeho vojskem a Ullikumim, avšak útok byl katastrofálně neúspěšný. Bozi v hrůze prchají na syrskou horu Chazzi (řecky Kasios!) a o radu žádají moudrého boha Ea, který sídlí uprostřed podzemního oceánu Apsú. Ea odřízne Ullikummiho od Upelluriho ramenou a poté ho již snadno bůh bouře porazí a obnoví svoji svrchovanost.

Paralely s řeckou tradicí jdou až do překvapivých detailů. Vedle chetitsko-churritského podání existují na Předním východě i další analogické příběhy. Prvním mezi nimi je zcela určitě babylónský epos *Enúma eliš* (= *Když nahoře...*). Podle něho byla na počátku sladká

³⁸⁸ Ibidem, s. 304.

³⁸⁹ Ibidem, s. 311.

voda Apsú mužského pohlaví a slaná voda Tiámat ženského pohlaví.³⁹⁰ Z jejich prvotního spojení vzniklo pokolení bohů: Tiámat porodila prabytosti Lachmu a Lachamu, kteří zplodily Anšara a Kišaru, rodiče boha nebes Anua. Apsúovi se nezamlouval hluk, který mladá generace bohů vyvolávala a rozhodl se ji vyhladit. Tomu zabránil bůh moudrosti Ea, který Apsúa zabil a v jeho těle si vybudoval sídlo, kde se usídlil se svoji manželkou Damkinou. Damkina mu porodila syna Marduka, kterého jeho děd Anu obdařil mimořádnými vlastnostmi, takže dvojnásobně překonával ostatní bohy, což vzbudilo jejich žárlivost a neklid. Postěžovali si pramáti Tiamát, která proti Mardukovi stvoří armádu příšer a do jejího čela postavila svého syna Kingua. Kingu se stane manželem Tiámat, která ho zároveň ustanovila vládcem bohů. Bohové jsou náhle změnou poměrů zděšeni a obrací se na Marduka, kterému svěřují svrchovanou vládu, jen aby zničil armádu z prvotního chaosu. Marduk příšery rozdrtil a pustil se do boje se samotnou Tiamát, kterou chytil do sítě a vichřicí roztrhal. Při souboji vystupuje Marduk jako bojovný bůh bouře.

„...*Pozved pán potopu, svou mocnou zbraň,
v hrůzný vůz bouře, jíž vzdorovat nelze, vstoupil;
čtyřspřeží připřáhl k němu.
Vraždícího, Nemilosrdného, Běžícího, Okřídleného;
rty mají rozevřeny, jejich zuby nesou jed...*“³⁹¹

Tiamát byla usmrcena, její tělo Marduk rozpůlil a spolu s Eou stvořil nebe a zemi. *Enúma eliš* je zřejmě pozdější skladbou, známá je teprve z prvního tisíciletí př. n. l., chetitsko-churritská verze je tedy starší a její děj je propracovanější. Starší je zřejmě i kosmogonický mýtus z mezopotamského města Dunnu, který rovněž vypráví o střídání božských generací: prvotním párem byl Pluh-Chain a Země, kteří zplodili Moře. Země se dopustila krvesmilství se svým synem bohem dobytka Amakandu, který zabil svého otce a za ženu si vzal svou sestru Moře. Amakandu zplodil boha stád Lachara, který opět zabil svého otce a takto řetěz generací pokračuje. Příběh podobný výše uvedeným uvádí perský básník Firdausí v *Knize králů-Šáhnáme*: prvním králem byl Džamšíd, kulturní hrdina, podobný v jistém ohledu řeckému Kronovi a římskému Saturnovi. Ztratil však svoji vládu pro hříchy, kterých se dopustil, a na trůnu ho vystřídal netvor Zohák, jenž Džamšída po sto letech dostihl a rozřízl ho vedví. Poté se oženil s jeho dvěma dcerami. Zohák byl příšera, které z ramenou rostly hadí hlavy, zcela stejně jako řeckému Tyfónovi. Tyto hlavy byly však vybíravější a živily se

³⁹⁰ Původ světa z dvou božských vod vzdáleně připomíná Homérův názor o původu bohů ze spojení Ókeanu a Téthys.

³⁹¹ *Mýty staré Mezopotámie*, op. ct., s. 190.

výhradně dětským mozkiem. Zohák je nakonec poražen Džamšidovým vnukem Ferídúnem, který byl v dětství před Zohákem skrýván – stejně jako Zeus před Kronem. Zoháka zabije Ferídún *gurzem* – zbraní, která připomíná nástroje indoevropských hromovládců: žezlo s hlavou krávy. Zohák je přemožen a připoután k hoře Démavend – podle Apollodóra uvrhl Zeus na Tyfóna Etnu, pod kterou netvor ještě čas od času chrlí oheň.

Originální je synkreze řecké tradice a předovýchodních mýtů v mýtickém počátku fénického města Byblos, který uvádí Filón z Byblu ve svých *Foinických dějinách*: Elium Hysistos (= Nejvyšší) se s manželkou Bruth usadí v Byblu a zplodí Úrana a Gaiu. Z jejich manželství vzejdou čtyři synové, které chce Úranos zničit. Jeho syn – El Kronos – si však vyrobí ostrou zbraň, Úrana vyžene a ožení se s jeho třemi dcerami, svými sestrami. Po 32 letech El vláká Úrana do Byblu, kde ho vykastruje. Po Elovi se ujme vlády jeho syn Baal a El se nakonec vykastruje sám. V příběhu figuruje i Tyfón, ovšem pouze jako jeden z Elových synů.

Tato podání svědčí o silném vlivu předovýchodních kultur na řecké mýty a na řecké božské postavy včetně samotného Dia. Kosmogonický mýtus a charakteristika Dia v něm není jistě ta tradice, kterou si přinesli do nové vlasti indoevropští předkové Řeků, ale byl převzat v pozdějším období. Předovýchodní vlivy prostoupily řeckou archaickou tradici a zcela změnily její panteon. Lze si však položit otázku nakolik do těchto předovýchodních kosmogonií zasáhl indoevropský vliv a jak mnoho pak mohli nebo museli přetvářet nejstarší řečtí teologové panteon. Jak v řecké, tak v chetitsko-churritské kosmogonii nalezneme několik analogií k jiným indoevropským náboženským systémům. Samotný souboj se starší generací božských bytostí znají árijské i germánské náboženství: v Indii soupeří asurové a daivové (v Íranu jsou role prohozeny dévové proti ahurům), germánští bohové zatlačili pokolení obrů – stejně tak Olympané svrhli Titány. Podobnou paralelou je i zápas s kosmickou příšerou, která hrozí návratem stvoření k chaosu. Nejkriklavější je příklad Indry, který zápasí s démonem Vrtrou – Vrtru stvoří Tvaštar poté, co Indra zahubí Trojhlavce (*Triširas*) – tím se dopustil bratrovraždy (mají stejného otce – Tvaštara) a vraždy bráhmana (Trojhlavec byl kaplanem bohů). Je v tom cítit i generační soupeření, podobně Kummarbi stvořil netvora Ullikummiho proti svému synovi hromovládcí Tešubovi. A v Rgvédách lze nalézt náznak souboje Indry a jeho otce, kterým byl podle některých podání Tvaštar:

„Kdo z tvé matky učinil vdovu.

Kdo tě toužil ležícího (nebo) kráčeujícího zabít?

Který bůh byl v tvé přízni,

*když jsi otce rozdrtil, uchopiv (ho) za nohu?*³⁹²

Vrtra stejně jako jeho kolegové z řeckého nebo předovýchodního příběhu hrozí ovládnutím světa a jeho uvedením do původního stavu chaosu. Indra, stejně jako Tešub nebo Zeus, je v první chvíli paralyzován strachem. Nakonec se mu však podaří Vrtru zničit:

*„Zabil hada rozvaleného na hoře.
Tvaštar mu ukoval svištící hromový kyj.
Jako bučící krávy (k telatům) spěchající
chvátaly vody přímo dolů k moři.*

*Říjný jsi vybral sómu
ve třech dnech jsi vypil vylisovanou šťávu.
Štědrý uchopil hromový kyj, určený k hodu
(a) zabil ho, prvorozeného z hadů.*

Samotné zničení Vrtry je, stejně jako v řeckém nebo předovýchodním podání, spojeno s uspořádáním kosmu, novým stvořením. Vrtra je rozsekán a nebeská tělesa získávají znovu svoji podobu a místo. Je pozoruhodné, že rozsekání prvotního obra a stvoření světa z jeho částí zná germánská mytologie a v indoevropských tradicích se tento motiv objevuje v příbězích o dvojčatech. Rozsekána byla i prvotní bytost védského náboženství Puruša, z něhož byl stvořen reálný svět.

*„Když jsi Indro, prvorozeného z hadů zabil
a poté úskoky úskočníků přelstil,
dále slunce, nebe a jitřenku stvořil,
již tehdy ovšem žádného nepřítele jsi nenalezl.*

*Beznohý, bezruký útočil na Indru,
ten hromovým kyjem udeřil (ho) mezi ramena.
Kastrát, jenž se chtěl vyrovnat býku,
Vrtra, ležel mnohokrát rozsekaný.“*

Stejně jako existují analogie mezi řeckou a předovýchodní kosmogonií, existují i velmi podobné motivy mezi řeckým a indickým podáním. Ve všech případech se jedná o příběh hromovládce, který zničí kosmickou příšeru a znovu uspořádá svět. Pak bychom se mohli domnívat, že kostra mýtu je indoevropského původu a na Přední východ jej přinesli

³⁹² RV 10.28, cit. podle PUHVEL, op. cit., s. 70, přel. Vavroušek P.

pravděpodobně Chetitě. Argumentem pro podporu takového názoru by mohla být chronologie – chetitsko-churritská verze je starší než ostatní varianty mýtu ze semitského nebo perského prostředí. Řekové by tak jednoduše přejali anatolskou verzi, ovšem pokud je hlavní syžet indoevropského původu mohli svou vlastní tradici upravit jen v detailech, základní kostra mohla být docela dobře součástí jejich původního, indoevropského dědictví, tedy i role a charakteristika hromovládce.

Je zde jedno významné „ale“... Pokud srovnáme chetitského Boha bouře, Dia a Indru, zjistíme, že Indra se ani po svém vítězství nestává svrchovaným vládcem, na rozdíl od Dia. V tom je Indra podobný Tórovi, který rovněž bojuje s kosmickým hadem, ale králem bohů se proto nestane. Svrchovanými vládci se ovšem stávají semitská božstva – Marduk, Baal. V semitských kulturách je rovněž zdůrazněno krvavé střídání božských generací u kormidla vlády. Zeus není vůbec typickým projevem indoevropského hromovládce a není jím ani chetitský Bůh bouře, který byl zřejmě Diovým pravzorem při koncipování řeckého kosmogonického mýtu. Naopak, obě božstva se více podobají despotickým vládcům předovýchodních panteonů. Kosmogonický mýtus je tedy pravděpodobně výsledkem synkreze semitsko-sumerských, churritských a indoevropských teologických spekulací a v rámci této synkreze byly přepracovány postavy vládců chetitského a řeckého panteonu. Do výsledné podoby mýtu se zřejmě dostaly motivy z indoevropského příběhu o zápasu hromovládce a kosmického draka. Svědčí o tom opět chetitská tradice – zde vedle kosmogonického mýtu paralelně existuje vyprávění o souboji Boha bouře s hadem Illujankou. Illujanka nejprve Boha bouře porazil a zmocnil se jeho očí a srdce – Tyfón připraví Dia o šlachy. Bohu bouře pomůže smrtelník – podle jedné verze se hromovládce ožení s dcerou smrtelníka a syn z tohoto svazku si vezme dceru Illujanky. Pak tchánovi odejme ukradené oči a srdce a vrátí je bohu bouře. Ten nakonec draka rozdrťí:

*„Porazil drak Boha bouře
a vzal mu srdce a oči.
Bůh bouře chystal mstu.*

*Vzal si za ženu dceru chudého muže
a zplodil s ní syna.*

*Když syn vyrostl,
vzal si za ženu drakovu dceru.
Bůh bouře synovi uložil:*

*„Až do domu své ženy půjdeš,
vyžadej si na nich mé srdce a oči!“*

*Když tam pak šel
a srdce od nich žádal,
dali mu je.
Potom od nich žádal oči
a dali mu je.
Potom od nich žádal oči
a dali mu i ty.
Odnesl je Bohu bouře, otci svému,
a Bůh bouře získal své srdce a oči zpět.*

*Když opět jeho podoba byla v pořádku jako dříve,
vydal se k moři bojovat.
Když se s drakem dal do boje
a přemáhat jej začal,
syn Boha bouře stál při drakovi
a vzhůru k nebi, k otci svému volal:
„Chyt' mě také,
nešetři mne!“
A tak Bůh bouře i syna svého zabil.
Takový je příběh Boha bouře a draka.“³⁹³*

Zdá se, že tento příběh je relikv původní indoevropské tradice, jejíž prvky se dostaly i do synkretické verze mýtu o stvoření. V něm však jsou vítězni bohové, obdaření hromovládností, svrchovanými vládci. V semitských verzích mýtu o stvoření je zároveň potlačen motiv souboje s dračí příšerou a spíše je zdůrazněno střídání generací vládnoucích bohů, které vrcholí konečným uspořádáním kosmu. V sumerské verzi o stvoření světa dokonce prvek souboje zcela chybí.³⁹⁴ To zřejmě zapůsobilo na přehodnocení původního indoevropského dědictví v chetitském a řeckém prostředí a z postav hromovládců – válečníků

³⁹³ *Mýty staré Mezopotámie*, op. cit., s. 285.

³⁹⁴ K sumerským mýtům o stvoření světa viz KRAMER S. N., *Historie začíná v Sumeru. Z nejstarších záznamů o projevech lidské kultury*, přel Klíma J., Praha 1961, s. 105-128. I sumerské prostředí zná pochopitelně souboje božských a polobožských bytostí – bůh Enki bojoval s únoscem bohyně Ereškigaly drakem Kurem, bůh Ninurta zápasil s démonem Asagem, který podobně jako indický Vrtra zadržoval světové vody a byl příčinou neúrody, viz ibidem, s. 180-190.

a drakobijců – se stali svrchovaní vládci. Zeus je pravděpodobně sám synkretickou postavou, která převzala vlastnosti indoevropských božstev první i druhé funkce. V Diovi splynul hromovládce s božstvem svrchované vlády i s dědictvím po nebeském bohu tak, aby spíše odpovídal svým semitským kolegům, kteří byli vítězi generačních bojů o vládu.

O projevech první funkce a dědictví po nebeském božstvu byla řeč už výše. Lze jen doplnit, že Zeus je poněkud nelogicky označován za „otce bohů i lidí“, kterým ovšem ve skutečnosti nebyl. Jeho spojení s velikými bohyněmi (Hérou, Déméterou) kopíruje spojení nebe a země. Ale projevuje se i jako hromovládce – v mýtu o stvoření světa je to divoký bojovník, je sexuálně nenasytný, stejně jako Indra nebo keltský Dagda. Zeus je rovněž stvořitelem pokolení bronzového věku – bojovných jasanových obrů a héroů, kteří reprezentují právě druhou, válečnickou funkci v Hésiodově mýtické historii o pěti pokoleních. O tom, že Zeus nepřevzal od indoevropského hromovládce pouze hromoklín, svědčí i postavení řeckého boha války. Arés je postava spíše v pozadí řeckého náboženství a někdy působí spíše komicky, jako božstvo je zúžen pouze na válečné běsnění – válka byla jedním z působišť hromovládce, ovšem po jeho splynutí s postavou boha svrchované vlády, zůstala izolovaná v nevýrazné božské postavě. Area tedy nelze srovnávat s Martem – Mars ztratil pravděpodobně pouze svoji hromovládnost, nikoliv svoji komplexnost. Naopak Dia nelze přímo přirovnat k Jupiterovi – ten je dědic starého boha vlády a první funkce, ovšem pod řeckým vlivem zřejmě přijal hrom jako atribut právě svrchovaného vládce a nikoliv bojovníka.

6. PŘED DUBEM, ZA DUBEM

(atributy slovanského hromovládce a jejich místo v lidové kultuře)

*„Hřmi Perune, na můj svátek
místo kanonády,
pak si přijdi se mnou vypít,
šálek čokolády.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

6. 1 Hromy, blesky

Nikoho zřejmě nepřekvapí, že hlavním atributem hromovládce je hrom a blesk. Posvátnost obou jevů byla součástí většiny náboženských tradic, hrom a blesk byly vnímány vždy jako projev svrchovanosti božstva, ať přímo hromovládného nebo svrchovaného pána nebe, případně i země. Blesky a hromy našly své místo i v kulturách christianizovaných, kde jimi vládnou světci nebo samotný Bůh, přestože samotné biblické texty zacházejí s atmosférickými jevy velmi opatrně.

Souvislost hromovládce a hromu byla často vyjádřena v jazyce. Stačí připomenout keltského Tarana nebo baltského Perkuna/Perkona, jejichž jména přímo znamenají hrom. O podobných případech ve slovanském prostředí jsme se již rovněž zmiňovali – jméno hromovládce a stejný termín pro hrom nalzáme v polštině (*piorun*), běloruštině (*pjarun*), ukrajinštině (*perun*) a v ruských dialektech (*perun*). Blesk jako jediný viditelný komponent atmosférických jevů spojených s hromovládcem měl být podle Matěje Strykowského vyobrazen na kyjevské modle:

„...postavil velmi vysokou modlu Perunovi též Perkunovi, bohu hromů, mraků a bouří, kterého zbožně a s velkou úctou velebil; jeho tělo bylo mistrně vyřezáno ze dřeva, hlava byla odlita ze stříbra, uši ze zlata a nohy ze železa. V ruce držel kámen v podobě hořícího blesku, který byl ozdoben rubíny a křišťálem...“³⁹⁵

Jak jsme již naznačili, detaily Strykowského zprávy jsou však zřejmě pouze výmyslem autora, případně jeho předchůdců. Nemůžeme pochopitelně tvrdit, že Perunova modla netřímala v rukou něco jako blesk, případně hromoklín, ovšem nejstarší (a nejspolehlivější) prameny o tom mlčí.

³⁹⁵ „...bałwan bardzo wisoki postawił Piorunowi albo Porkunowi, bogowi gromów, chmur i łyskawic, którego nabożnie i z wielką uczciwością chwalił; sam tułów jego był z drzewa mistrnie rzezany, głowę miał srebrzną odlewana, uszy złote, nogi żelazne, a w rękę trzymał kamień, na kształt pioruna palającego, rubinami i carbunculussem ozdobiony...“, STRYKOWSKI, op. cit., s. 125.

Nevíme tedy, jak se tyto hromovládcovy atributy projevovaly v kultu ještě pohanských Slovanů, ovšem v pozdějším systému lidové kultury mají hrom a blesk své pevné místo. Původ hromu připisuje lidové prostředí vždy nadpřirozené bytosti, ať je to světec, Bůh nebo samotná personifikovaná atmosférická síla. Jedna z verzí výkladu o původu hromu hovoří o hromovládci, který jezdí po nebi na voze a od rachocení vozu hřmí: „*Jak jezdí prorok Ilja s koňmi po oblacích, to pak hrom hřmí.*“ („*Jak prorok Ilja kiňmi bihaje po chmari, todi hrim hrymyt.*“).³⁹⁶ Bulhaři si zase hromovládného Ilju představovali jako nebeského jezdce a hrom vycházel od úderů kopyt jeho koně. Častější je však podání, které hrom a blesk vykládá jako údery zbraní hromovládců, které mohou být různého druhu. Běžný je kámen, jak to například líčí tradice z okolí Černihova: „*To jak Bůh Sabaot kámen hodí, to pak kámen po nebi poskakuje a bije a od toho je hrom.*“ („*Ce Hospod' Savaov kameňa jak kine, to kameň po nebu kotyťsja i stukaje, vid toho hrim.*“).³⁹⁷ Bůh, případně Ilja nebo archanděl Michael či jiný svatý si neházejí kameny jen tak z dlouhé chvíle. Kámen nebo jiná zbraň, která symbolizuje hrom a blesk, je zaměřena proti konkrétnímu nepříteli, který má démonickou podobu. Tak srbská tradice líčí, že Bůh dal proroku Iljovi hrom, aby jím pobil všechny čerty. Ilja rozkaz splnil a čerty skutečně pobil, až na jednoho chromého (*chromi Daba*), který se schoval v cikánských houslích a rychle naplodil další rohaté pokolení. Ilja je tedy musí dál pronásledovat. Srbská tradice pokračuje a tvrdí, že každým úderem je zabit jeden pekelník. Čerti se snaží schovat do vody, a proto je vhodné v čase bouřky přikrývat sudy s vodou, aby se tam neschovali – to je zvyklost, známá z řady slovanských oblastí. Hrom tedy bije tam, kde je schován čert nebo jiná nečistá síla. V pirinské Makedonii se mělo za to, že se nečistá síla (*zlina*) schovává pod strom nebo pod člověka a může tak být příčinou smrti člověka od úderu blesku. Lidé zabíjí bleskem byli ovšem posuzováni různě – buď se jedná o velké hříšníky nebo naopak o lidi spravedlivé, jak o tom hovoří ukrajinská nebo chorvatská lidová tradice („*Kotoroho čolovika hrim zabje, toj ščaslyvyj u Boha.*“/ „*Grom bije dobra čoveka, jer neće grom koprivu.*“).³⁹⁸ Zcela originální podání nacházíme u balkánských Slovanů. Srbové, Makedonci a Bulhaři připisují hromovládnost nejen Bohu nebo svatému Iljovi, ale rovněž souboji nebeského draka – *zmaje* – s démonickou *chalou*, která ohrožuje úrodu a plodnost. Zmajové jsou často ochránci konkrétních oblastí a vesnic, jsou schopni vzít na sebe lidskou podobu a vstoupit ve svazek se ženami (které s oblibou svádí) – jejich děti mají zvláštní, extatické schopnosti, případně se

³⁹⁶ ТОЛСТОЙ Н. И., „Гром“, in: *Славянские древности; этнолингвистический словарь в пяти томах.*, 1 (А – Г), Толстой Н. И. (ed.), Москва 1995, s. 558-560.

³⁹⁷ Ibidem.

³⁹⁸ Ibidem.

z tohoto svazku rodí „junáci“. Ačkoli jméno „zmaj“ napovídá na dračí či hadí původ těchto bytostí, zdá se, že spíše se jedná o dědice božského hromovládce.

Božský původ hromu a blesku se projevoval i v předmětech, které byly jejich oběťmi. Často se to týká stromů, jejichž zasažení bleskem bylo zapříčiněno tím, že se pod ně snažili schovat čerti. Dřevo ze zasaženého stromu získalo zázračné, magické a léčivé schopnosti, neboť se ho dotkla sakrální sféra. Podle Bělorusů se dřeva ze zasaženého stromu čerti bojí podobně jako svěcené vody. Na Ukrajině nebo ve Slovinsku se takové dřevo používalo jako magická prevence před úderem a bývaly z něj zhotovovány dřevěné křížky, které si chlapi brali na vojnu nebo do války, protože právě ty chránily nejlépe před kulkami a zraněním.³⁹⁹

Ochrana před hromem nespočívala pouze v magickém dřevu. Způsobů bylo víc a některé jsou všeobecně známé dodnes. Západní Slované užívali svíce posvěcené na svátek Uvedení Páně do chrámu, lidově *Hromnice* (2. 2.) – hromničky byly zapalovány na českých vesnicích ještě v nedávné době. Svíce se užívaly i v dalších slovanských oblastech – Bělorusové, Ukrajinci a Rusové si je ovšem nechávali posvěcovat zpravidla na Zelený čtvrtek. Vedle svící byly dalším spolehlivým prostředkem ratolesti a kočičky svěcené na Květnou neděli, skořápky z velikonočních vajec, uhlíky z ohně rozdělaného u kostela apod.

Blesk i hrom někdy představují v lidovém podání jednu entitu (= zbraň hromovládce), jindy jsou od sebe oddělené. Podle Bělorusů si Bůh při pronásledování nejprve bleskem rozsvítí, aby uviděl čerta, a pak po něm udeří hromem. V Bělorusku je rovněž zaznamenaná legenda o blesku: když Bůh vyhnal první lidi z ráje, vyhnal i čerta, po kterém mrštil blesk. Od blesku se zapálil jasan a díky tomu získali lidé oheň. Část tohoto božského ohně se zmocnili i čerti, a zařídili si pak díky němu peklo.⁴⁰⁰ Podle dalších podání neudeří blesk tam, kde hnízdí čápi či holubi (a čápi hnízda i holubníky jsou neodmyslitelnou součástí koloritu slovanských vesnic), naopak nejčastěji udeří do stromů, především do dubu, hrušky, vrby nebo osiky. Navíc podle východopolského podání bije do míst, kde jsou pohřbeny nekřtěňátka – proto byly pohřbívány mimo ves na mezích.

Poláci rozlišovali dva druhy blesku – vodní a ohnivý. Pozoruhodné je, že podání o blesku ve vodě zná indoíránská a keltská tradice. Árijské náboženství zná božstvo *Apám Napát* (avestsky *Apam Napát*), což znamená „potomek vod“ nebo „vnuk vod“ (z indoevropského ***nep(o)t** = „vnuk/vnučka, synovec/neteř“; později ***nepotés** = „mužský člen panovnického rodu“). Apám Napát je božstvo, které sedí uprostřed vod a vyzařuje blesky a

³⁹⁹ ТОЛСТОЙ Н. И., „Громобой“, in: *Славянские древности I.*, op. cit., s. 560-561.

⁴⁰⁰ БЕЛОВА О. В., „Молния“, in: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 3 (К-П), Москва 2004, s. 280-282.

světlo. V íránské tradici uschoval Apam Napát ohnivý a zářivý symbol královské moci *chvarenu* (podobné křesťanské svatozáři) do mýtického prajezero. Svrchovaný bůh Ahura Mazda vyhlásil rybolov s tím, že ten, kdo se zmocní *chvareny*, získá úspěch v kněžské funkci, ve válce i v pastevectví – tedy ve všech sférách indoevropské společenské struktury. Pro *chvarenu* se potopil turánský Franrasjan, ale jako Ne-árijec nemohl *chvarenu* získat. Ta mu vždy uprchla a jejím pohybem se rozvodnilo jezero a vylilo se ze břehu – tak vznikly všechny světové řeky. Podobný příběh obsahuje i irská skladba *Dindshenchas*. Člen božské rodiny Túatha dé Danann *Nechtán* vlastnil studnu, ke které se nesměl nikdo přiblížit, kromě něho a jeho tří číšníků – ostatní by oslepli působením světla a tepla ukrytého ve vodě. Jednou se pokusila u studny smýt své cizoložství s bohem Dagdou *Nechtánova* manželka *Bóand*. Třikrát studnu obešla, ale vyvalily se vody a *Bóand* utrhly oko, ruku a nohu. Při marném útěku nakonec *Bóand* zahynula při ústí moře a proud, který ji pronásledoval nese dodnes její jméno (řeka *Boyne*). Z tohoto toku pak povstaly všechny řeky světa. Jména *Nechtán* i *Apam Napát* vycházejí z jednoho kořene a do stejné etymologické řady patří i italský *Neptunus*, ale rovněž avestské *napta* = „vlhký“, z kterého pochází i termín *nafta* – tedy kapalina obsahující oheň.⁴⁰¹

Svérázné pojetí blesku se objevuje na Balkáně. Tam vedle *Ilji* hromovládce vystupuje ještě jeho sestra Ohnivá Marie (*Ognjena Marija*), která vládne blesku. Její předobraz – mučednice Marina – byla ctěna jako ochránkyně před ohněm a suchem. V procesu synkreze se křesťanská svatá transformovala v ohnivou bytost, personifikovaný blesk (*munja*), kterým vládne. V Bulharsku byl její den (*Marinden*) slaven na ochranu před hromem a bleskem a *Marija* byla nejen paní blesku, ale i hadů – na její svátek odcházejí zmije do podsvětí. Svátek *Mariny* – Ohnivé Marie byl doprovázen řadou zákazů: neselo se, nežalo se, nepekl se chleba a v jižním Srbsku se ani nerozdělával oheň.⁴⁰² Jednalo se o specifický ženský svátek, proto byly zakázány jakékoliv typicky ženské práce. Marie je sestrou *Ilji* a každoročně před ním tají den jeho svátku, „*neboť by svatý Ilja tak střílel hromy, že by od veselí a slavení pobil celý svět* („*jer bi sveti Ilija toliko pucao gromovima da bi od veselja i šenkučenja sav svet pobio.*“).⁴⁰³ Přitom nelze opomenout, že dvě postavy vládnoucí hromem a bleskem zná i staroruská apokryfická literatura. Zde jsou božstva *Perun* a *Chors* označena za anděly:

„...*Jan pravil: ‚Z čeho byl stvořen hrom?‘*“

⁴⁰¹ РИХВЕЛ, op. cit., s. 317-318.

⁴⁰² ПЛОТНИКОВА А. А., „Мария (Марина) Огненная“, in: *Славянские древности III.*, op. cit., s. 182-183.

⁴⁰³ КУЛИШИЋ Ш., „Огњена Марија“, in: *Српски митолошки речник*, op. cit., s. 330.

Basil pravil: „Jsou dva hromoví andělé – helénský stařec Perun a Chors židovský, to jsou dva andělé blesku“...⁴⁰⁴

Posvátné dny, které byly spojeny s hromem a bleskem se netýkaly pouze Ohnivé Marie. Mezi jižními a východními Slovy byl obecně ctěn svátek svatého Ilji (20. 7.), kdy byli zakázány polní práce, neboť hrozil úder blesku. Rovněž nečistá síle je v tento den nadprůměrně aktivní. Ovšem hromu se netýkal pouze *Iljindan*. Jižní Slované považovali za posvátný a s hromem spojený i každý čtvrtek od Svatého týdne do Nanebevztoupení Páně, kdy bylo zakázáno pracovat a pořádaly se hostiny. O posvátnosti čtvrtku a jeho vztahu k hromovládci jsme konstatovali, že je pravděpodobně výsledkem antického a germánského vlivu na Slovy, neboť ti původně sedmidenní týden neznali a po jeho přijetí čtvrtky po římském a germánském vzoru ztotožnili s hromovládcem. Tato tradice se ovšem ujala takřka po celém slovanském prostoru a nalézáme pojetí čtvrtka jako posvátného dne od Polabí a Čech až po Balkán. Na Balkáně s hromem spojovali ještě dny - tzv. *Gorešnici* (bulh.)/*Gorešnjaci* (mezi 15. 7. – 17. 7. nebo 13. 7. – 20. 7.), případně deváté úterý po Vánocích, což zhruba odpovídá i Hromnicím katolických Slovanů.

Podle celoslovanské lidové tradice souvisí s úderem hromu a blesku „hromový kámen“, o kterém byla již řeč v kapitole o úctě k hromovládci u západních Slovanů. Úcta k pazourkům a belemnitům, které měly být výsledkem úderu blesku a pravděpodobně i nejstarším typem hromovládcovy zbraně, je známa i mimo slovanské prostředí. Ve slovanském prostoru o těchto kamenech hovoří už *Novgorodská kormčí kniha* z roku 1280: „...*strělki i topory gromnii neč(es)tivaja i b(og)omerzъkaja veštъ*...“.⁴⁰⁵ Ruština používá pro tyto kameny výrazy *gromovik*, *gromovka*, *gromovaja strela*, ukrajinsky *strila*, *strela*, bulharsky *strela*, *boža strela*, srbochorvatsky *strijelica*, *strela* (bosensky *strelica od groma*), makedonsky *strelka*, slovinsky *strela*, polsky *strzałka*, *strzala* a česky *hromový kámen*, *hromový klín*. Jak napovídá většina výrazů, kámen byl vnímán jako zbraň a *hrom-blesk-úder* *hrom-zbraň* *hromovládcce-hromový kámen* tvořily synonymickou řadu. Slovinsky *strela* označovalo nejen hromový kámen, ale i blesk. O původu hromových kamenů vypovídají i další alternativní názvy, zejména z polštiny: *prątek piorunowy*, *pręcik od pioruna*, *prątek boży*, *palec*, *paluszek*, *boży paluszek*, ale i ruské *božyj palčik*, *čertov palec*. V Dalmácii se setkáváme s pojmenováním *kamen svetog Pavla*. Svatý Pavel zde evidentně zaměnil

⁴⁰⁴ „...*Ivan reče: oť čego gromъ sotvoreny bystъ? Vasilij reče: dva angela gromnaja estъ, ellenskij starecъ Perunъ i Chorsъ židovinъ, dva esta angela molniina*...“, cit. podle ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян*, op. cit., s. 16.

⁴⁰⁵ Cit. podle ТОЛСТОЙ Н. И., „Громовая стрела“, in: *Славянские древности I.*, op. cit., s. 561-563.

hromovládce, podobně jako jinde Bůh nebo svatý Ilja. A i kdyby svatý Pavel nevystupoval jinak v roli hromovládce, přesto tento název svědčí o sakralitě hromových kamenů.⁴⁰⁶

Hromové kameny se při úderu měly údajně zavrát hluboko do země a na povrchu se objevovaly až po určitém čase, který je rovněž upřesňován. V okolí Skopje se udávala hloubka 40 metrů a kámen se měl objevit až po 40 letech. Nicméně v makedonské vesnici Šišovo byla lhůta zkrácena na 40 dnů. V okolí Leskovace se věřilo, že se kámen objeví po 40 dnech, pokud je místo, kam udeřil blesk, poléváno intenzivně vínem. Pokud byly hromové kameny objeveny, používaly se při léčení, jako amulety nebo předměty vhodné k magii. Byly přeci božského původu a rezervoáry „sakrálna“. V Srbsku a Makedonii byly mužům zašívány do oděvu, aby je chránily ve válce a užívaly se při křesání výročního „živého ohně“. Hromový kámen spolehlivě chránily před čerty a běsy i před úderem hromu. Na Balkáně byly ukládány do krbů, ohnišť a pecí, v Čechách zase v domech nebo na polích, aby chránily úrodu.⁴⁰⁷ Hromové kameny zažehnávaly čarodějné síly, léčily epilepsii nebo bolest zubů, ale měly i pozitivní dopad na doživost krav. Zcela originální (a zcela neproveditelný) magický obřad je zaznamenán z Čech a měl chránit před čarodějnicemi: po první jarní bouři najdete sedm hromových kamenů černé barvy (jeden z nich musí mít bílý pruh), z nichž šest je menších a jeden větší. Uložíte je do nepolévané nádoby, koupené za „nerovné“ peníze (= bez smlouvání). Větší hromový kámen bude uprostřed a menší jej budou obklopot. Následně je zasypete „hromovou hlinou“, tedy zeminou z místa, kam udeřilo („*kam Boží posel uhodil*“), nádobu přikryjete pokličkou a připravenou směs zakopete pod práh chlěva tak, aby vás nikdo při tom neviděl. Tento prostředek je naprosto spolehlivá obrana proti čarodějnicím. Pokud by někdo pochyboval o proveditelnosti kvůli vysokému počtu hromových kamenů, je třeba připomenout, že hromové kameny se v českých rodinách uchovávaly a ještě v 19. století dědily z generace na generaci.⁴⁰⁸ Uvedený obřad rovněž dosvědčuje, že i Čechům byla známa jakási transformace hromovládce do postavy křesťanského původu. Jedná se zřejmě o anděla nebo nejspíše archanděla Michaela (*Boží posel*), který stejně jako jeho balkánští a východoslovanští kolegové likvidoval nepohodlné demony včetně satana. České prostředí není sice příliš konkrétní ohledně postav hromovládce, přesto na něj odkazuje přinejmenším ve funkcích, které připisuje hromu. Jednak zdůrazňuje jeho sakrální povahu – hrom je „Božím poslem“ (tak byl hrom obecně zván v západních Čechách), jednak poukazuje na souvislost mezi hromem a plodností země. O tom vypovídá bohatý materiál z Klatovska, který na konci

⁴⁰⁶ Ibidem.

⁴⁰⁷ Ibidem.

⁴⁰⁸ KOŠTÁL J., „Proti ‚učarování‘ a zažehnavací kámen“, in: *Český lid*, roč. IX., 1900/4, s. 276-277.

19. století sebral a zveřejnil F. Benetka – podle zdejšího podání bylo rozlišováno sedmero hromů: jeden bije (= zabíjí), druhý pálí, třetí hasí, čtvrtý taví, pátý bije do vod, šestý do stromů a sedmý do skal. Neubráníme se srovnáním s analogickým pojetím v polském a východoslovanském folklóru a se sedmi hypostázemi baltského Perkuna. Výčet hromů rovněž obsahuje styčné body z mýtického syžetu souboje hromovládce a protivníka – strom, skálu a vody, do kterých se démon skrývá a kde ho údery hromovládce pronásledují. Sepětí hromu a plodnosti je explicitně vyjádřeno v přesvědčení, že při hřmění se země otrásá a stává se úrodnou – kdyby nehřmělo, nebyla by ani úroda.⁴⁰⁹

6. 2 Zbraň

Zbraní hromovládce nebyly pochopitelně jen hromové kameny. Lze předpokládat, že kámen zbraň je jedním z nejarchaičtějších atributů slovanského vládce hromu, který se vztahuje ještě k indoevropskému archetypu a možná ještě dále. Pokud totiž můžeme soudit z indoevropských paralel, už indoevropský pravzor pozdějších hromovládců třimal v ruce konkrétní zbraň, se kterou pronásledoval svého protivníka a která byla zároveň jeho hlavním atributem. Jedná se o bojovou sekyru, kladivo nebo palici. Můžeme pochopitelně nalézt i další zbraně, jejichž výběr závisel na civilizační úrovni nebo kulturních podmínkách. Jak již bylo zmíněno výše, na Sandoměřku podle lidového podání pronásledoval *Pjerun* demony s ručnicí a lovil je jako zajíce. Nicméně sekyra, kladivo a palice jsou pravděpodobně typickými zbraněmi indoevropského hromovládce a podle toho mají své místo i v různých archaických tradicích a lidové kultuře.

Juppiter, Zeus i Indra užívali hromoklín. S kladivem jako nástrojem se setkáváme už v chetitském prostředí. V příběhu o Telepinovi, synu Boha bouře, zmizí Telepinu, dárce plodnosti a prosperity a země kvůli tomu ztratí blahobyť a začne strádat. Znepokojení bohové začnou Telepina hledat a do pátrání se zapojí i hromovládce:

„...I jal se Bůh bouře Telepina hledat.

Přišel k bráně v jeho městě,

avšak závora nepovolila.

Kladivem svým její kolík rozbil,

avšak nenašel jej – Bůh bouře.

Klesl uvnitř, usedl...“⁴¹⁰

⁴⁰⁹ BENETKA F., „O hromu a blesku“, in: *Český lid*, roč. V., 1899/6, s. 359.

⁴¹⁰ *Mýty staré Mezopotámie*, op. cit., s. 287.

Kladivo třímají i další indoevropští hromovládci. Zmínili jsme se o galořímském Sucellovi, kladivo měl i germánský Tór. Ten ho podle Snorriho získal jako výsledek podivné sázky mezi uštěpačným bohem Lokim a skřítkem Brokkem, že jeho bratr, skřítek-kovář Sindri, nedokáže vykovat tak dokonalé věci jako jiní skřítkci-kováři, synové Ívaldiho. Synové Ívaldiho vykovali pro Ódina oštěp Gungni, který nikdy nemine cíl, loď Skíðbladni, která vždy bude mít dobrý vítr a pro Tórovu ženu Sif vlasy, které jí ihned přirostly. Sindri však zhotovil pro Ódina zlatý prsten Draupni, z kterého každou devátou noc skane osm stejně těžkých prstenů, pro Freye zlatého kance, který běhá rychleji než kůň a konečně pro Tóra kladivo Mjöllni, které „...se nikdy nerozbitje, a když je vrhne, nikdy nechybí a nikdy neodletí tak daleko, aby se mu nevrátilo do ruky. A bude-li chtít, kladivo se zmenší a může si je schovat za halenu. Má jen jednu vadu, a to tu, že topor je trochu krátký...“.⁴¹¹ Podle rozhodnutí bohů, Brokke a Sindri svoji sázku vyhráli, ovšem pro nás je důležité odůvodnění: „...Soud bohů zněl, že kladivo je ze všech těch vzácností ta největší, poněvadž bude nejpádnější ochranou před mrazivými obry...“.⁴¹² Tór kladivem pronásleduje obry, což připomíná lidové hromovládce ze slovanského prostředí, které hromem a bleskem stíhají démony a čerty. Tór bojoval kladivem i při souboji s hadem Midgardsormem.

Podobné vlastnosti a účel má nástroj i baltského hromovládce. Perkunas/Perkons může mít ovšem různé druhy zbraní. Vedle kamenů, kladiva, nože nebo střel je to především bojová sekyra, která se umí, podobně jako Tórovo kladivo, vracet ke svému majiteli. Sekyra se objevuje jak v baltském pohanství, tak i v pozdější lidové kultuře. Již dvakrát jsme zmínili zprávu o českém misionáři Jeronýmovi, který se na Litvě setkal s uctíváním kladiva, díky němuž prý bylo osvobozeno Slunce. Litevci kladli kamenné sekyry a kladiva u prahu proti blesku.⁴¹³ Při hrozícím krupobití vyhazovali sekyry proti nebi nebo pokládali na pole. Pozdější interpretace této zvyklosti by mohla vést k tvrzení, že se tak symbolicky mělo bojovat proti kroupovým mračnům, nicméně blíže pravdě bude zřejmě jiný výklad. Podobnou zvyklost zná řada archaických tradic a zmiňuje se o ní i Hérodotos, který ji připisuje Trákům: „...Tito Thrákové také střílejí z luku vzhůru do nebe proti hromu a blesku a bohovi vyhrožují...“.⁴¹⁴ Jedná se o boha *Gebelezida*, který byl pravděpodobně původním tráckým hromovládce a jak podotýká M. Eliade, nešlo zřejmě o vyhrožování bohu, ale démonům, které pronásledoval.⁴¹⁵ Trákové tak svojí činností hromovládce symbolicky podporovali a

⁴¹¹ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 113.

⁴¹² Ibidem.

⁴¹³ ДАРКЕВИЧ, op. cit., s. 97-98.

⁴¹⁴ HÉRODOTOS, op. cit., IV/94, s. 253.

⁴¹⁵ ELIADE M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, op. cit., s. 54.

totéž lze předpokládat i o Litevcích. Sekyra mezi baltskými národy byla i garantem plodnosti, Litevci ji házeli do pole. Není to nic podivného, uvážíme-li patronát hromovládce nad plodností – jeho nástroj tak není omezen na válečnou sféru, ale může nabírat na sebe i další funkce, včetně plodonosných a falických. Proto se na Litvě kladla sekyra na cestu, kudy procházeli novomanželé a pod postel rodící ženy.⁴¹⁶

S analogickými zvyklostmi se setkáváme i ve slovanském prostředí. Sekyra nebo kamenné nástroje podle jihoslovanské tradice chránily před úderem blesku a byly kladeny na půdy domů pod krov. Podobně jako na Litvě, byla užívána sekyra v době bouřky – byla vynášena na dvůr, aby zranila demony, kteří přinášeli kroupy.⁴¹⁷ Sekyra chránila plodnost – ve okolí Voroněže házel hospodář přes stádo při prvním vyhánění sekyru do ohně nebo byly sekyry před stádem pokládány křížem. Na Ukrajině pastýř při první pastvě udeřil sekyrou do stěny salaše. Stejně jako na Litvě i na Ukrajině figurovala sekyra při porodu a očišťovacích obřadech rodičky, na Balkáně byla kladena pod kolébky i lůžka ostřím vzůru.⁴¹⁸ U východních Slovanů se objevuje sekyra i v době pohřebních obřadů: sekyra byla pokládána na prahu při vynášení mrtvého a po pohřbu byl umyt dům a očištěn od všech stop nebožtíka, na lavici, kde stála rakev s mrtvým, bylo udeřeno sekyrou, aby byla „odseknuť“ smrt.⁴¹⁹ Lužičtí Srbové zase kladli sekyry na hroby – snad na obranu proti revenantům ze záhrobí, ovšem sekyru lze vnímat jako symbol znovuzrození – vzpomeňme, že Tórovo kladivo nebo palice irského Dagdy dokázaly nejen zabíjet, ale i křísit mrtvé bytosti. Sekyra mohla být i magickým předmětem, který byl užíván při magii (kreslení ochráněného magického kruhu proti démonům) nebo při léčení.⁴²⁰

Výraznou roli hrála sekyra nebo nástroje připomínající zbraně hromovládce při svatbách. Germáni sekyrou posvěcovali sňatky, o litevských zvycích již byla řeč výše. Sekyra se objevuje i na slovanské svatbě, na hromovládce jako patrona plodnosti novomanželů snad odkazuje i další východoslovanský svatební zvyk: před samotnou souloží novomanželů družba většinou udeřil knutou do lože, aby zahnal nečistou sílu.⁴²¹ Na souvislost s hromovládce a jeho zbraní poukazuje ještě jeden motiv týkající se svatebního obřadu. V ruském prostředí se objevuje specifická dvojice světců – Kosma a Damián. Oba byli intenzivně ctěni v celém křesťanském světě, zvláštní oblibě se však těšili především na Balkáně a v Byzanci. Podle tradice byli oba syrskými lékaři – dobrodinci, což je předurčovalo

⁴¹⁶ ДАРКЕВИЧ, op. cit., s. 97-98.

⁴¹⁷ MOSZYŃSKI K., *Kultura ludowa Słowian II. Kultura duchowa*, Warszawa 1967, s. 310.

⁴¹⁸ ДАРКЕВИЧ, op. cit., s. 97-98.

⁴¹⁹ ШАНГИНА И. И., *Русский народ. Будни и праздники: энциклопедия*, Санкт-Петербург 2003, s. 293-297.

⁴²⁰ MOSZYŃSKI, op. cit., s. 322.

⁴²¹ ШАНГИНА, op. cit., s. 258-262.

k ochraně před nemocemi. Východoslovanské prostředí však jejich podobu výrazně přetvořilo: stali se z nich ochránci manželství, řemesel a domácího pactedva. Kosma a Damián (Kuzma a Demjan) byli představováni jako mýtičtí Boží kováři, kteří vyrábí čarovnou zbraň pro hrdinu drakobijce a nebo sami draka zabíjejí. Pozoruhodné je, že ruský folklór v některých případech oba světce spojil v jednu postavu (*Kuzmademjan*), která měla už jen málo společného se svými pravzory. Za folklórní podobou obou světců se pravděpodobně skrývá mýtický kovář, pomocník drakobijce a hromovládce, jehož obdoby se objevují v řadě indoevropských mytologií (baltská, árijská, řecká).⁴²² Jako kováři byli oba vzýváni při svatbách, aby skovali pevný svazek manželský. Mýtičtí kováři jsou pevnou součástí mýtů o hromovládcích, jemu vytvoří zázračnou zbraň. Zeus získá hrom a blesk od Kyklopů nebo od Hefaista, Tórovi ukuje kladivo skřítek Sindri, Indrovi zhotoví hromoklín (*vadžra*) božský kovář Tvaštar, irská tradice zná kováře Goibnia. Partnerství kováře a hromovládce znají i neindoevropské tradice. Kováři, znalci tajemství, mágové a básníci jsou někdy kulturními hrdiny, nebo postava hromovládce a kováře splyne v jednu – vzpoměňme na „kamenného kováře“ Perkuna nebo na ruskou pohádku o Kulihráškovi, který si sám ukoval ocelovou palici a zabil jí draka. Rituál „kování“ je znám jako svatební i mezi skandinávskými Germány a v severním Německu.⁴²³ Pevnost svatebního svazku tak mohl zajišťovat hromovládcův nástroj, jeho magický tvůrce, božský kovář nebo postava, ve které se hromovládce i kovář slili v jedno. Znalci metalurgie a božští kováři rovněž přetvořili podobu prastarého boha hromu, když mu do rukou místo kamene vtiskli vykovanou zbraň a učinili z něho vzorového indoevropského bojovníka.

Symboly posvátné sekyry – drobné amulety – byly nalézány na celém východoslovanském prostoru. Jejich největší rozšíření spadá od 10. do 13. století. Jsou zdobeny drobnými motivy hadů, psů, draků nebo ryb. Objevují se na nich i symboly, které připomínají jejich příslušnost k hromovládcovi – drobné kruhy s tečkou uprostřed (= Slunce) nebo symboly blesku.⁴²⁴ Tyto sekyrky jsou většinou chápány jako tzv. „Tórovy sekyrky“, symboly germánského hromovládce, které se rozšířily do slovanského prostředí v době vikinské expanze a ujalý se zde. Nicméně nemusíme se uchýlovat pouze ke germánskému vlivu – ověřili jsme si, že sekyra je nedílnou součástí slovanské archaické kultury a drobné amulety není nutné připisovat germánskému prostředí. Bojová sekyra se objevuje už

⁴²² АГАПКИНА Т. А., „Кузма и Демьян“, in: *Славянская мифология*, op. cit., s. 235.

⁴²³ ELIADE M., *Kováři a alchymisté*, přel. Vacek J., Praha 2000, s. 73-80.

⁴²⁴ ДАРКЕВИЧ, op. cit., s. 91-97.

v pohřbech jedné z nejstarších indoevropských kultur – kultury šňůrové keramiky⁴²⁵ a v Pobaltí se až do pozdního středověku užívalo jantarových sekyrek-amuletů.

Pokud se ovšem zmiňují pozdější prameny o Perunově zbrani, mluví ponejvíce o palici. Tak je tomu ve čtvrté redakci *Novgorodského letopisu*, citované výše:

„...a přišel do Novgorodu arcibiskup Jakim, zničil obětiště, skácel Peruna a přikázal ho vhodit do Volchova. Svázali ho provazy, vlekli jej bahnem, bili ho pruty a postrkovali. V tu chvíli vstoupil do Peruna běs a začal křičet: ‚Ó běda mně! Dostal jsem se do nemilosrdných rukou.‘ A vhodili ho do Volchova. Když plaval pod Velkým mostem, hodil svou palici na most (a pravil: ‚To máte na moji památku, novgorodské děti.‘). Pro tu se ještě dnes nerozumní bít pro potěšení běsům. A zakázal [Jakim] ho komukoli přijmout...“⁴²⁶

Velmi podobně líčí tento příběh i zvyklost, k němu se vztahující i Zikmund Herberstein:

„...Na tom samém místě, kde Novgorodčané kdysi ctili a modlili se k Perunovi, založili klášter, který díky tomu získal jméno Perunský. Když se nechali pokřtít, odstranili modlu z toho místa, a když ho svrhli do řeky Volchov, říká se, že řeka začala téci pozpátku. Blízko mostu pak prý bylo slyšet hlas ‚To mějte Novgorodčané na moji památku‘. A s těmi slovy přiletěla na most palice. Prý ještě dnes je v určité dny slyšet křik: ‚Perun!‘ Když ho měšťané uslyší, rychle se seběhnou a bít jeden druhého palicemi tak, že nastane velká rvačka, kterou místní náčelník jen s velikým úsilím uklidní...“⁴²⁷

Pozoruhodná zmínka o souboji na počest Peruna je zřejmě rituální bitvou dvou částí města (kupecké a knížecí), která má své paralely v evropských a asijských archaických kulturách i lidovém prostředí. Tyto bitvy měly zřejmě jakýmsi způsobem zajistit plodnost celé komunity a pozoruhodně je analyzoval C. Ginzburg. Ginzburg zmiňuje několik analogických případů: rituální bitvy popisuje svatý Augustýn, jsou známy z prostředí balkánských koledníků, kdy mezi sebou zápasili mladíci ze sousedních vesnic, z Gruzie, nebo ze středověkých alpských vesnic. Snad do této řady spadá i chetitský obřad, ve kterém se střetaly dvě skupiny bojovníků, jedna ozbrojena bronzovými a druhá rákosovými zbraněmi. Násilí při těchto bitkách nebylo zřejmě pouze hrané a docházelo i k zabití, které však nebylo považováno za těžký zločin. Ginzburg tyto zvyklosti invenčně spojuje s nočními souboji

⁴²⁵ *Dějiny pravěké Evropy*, op. cit., s. 129-154.

⁴²⁶ „...I priide k Novgorodu archiepiskopъ Jakimъ, i trebišta razori i Peruna posěče i povelě vlešti vъ Volchovъ. I povjazavše užy, vlečachutъ i pokalu, bojušti žezlijemъ i pichajušte. I v to vremja všelъ běaše běsъ vъ Peruna i nača kričati: ‚O gorě! ochъ mne! dostachsja nemilostivymъ simъ rukamъ.‘ I vrinuša jeho vъ Volchovъ. Opъ že poplove skvozě Velii mostъ, verže palicju svoju na mostъ (i reče: ‚Na semъ mja pominajutъ Novgorodъskyja děti‘). Jejuže nyně bezumnii ubivajuštesja utěchu tvorjaty běsomъ. I zapověda nikomuže nikdeže ne perejati jeho...“, cit. podle MANSIKKA, op. cit., s. 61.

⁴²⁷ HERBERSTEIN, op. cit., s. 92.

extatiků, kteří upadali do pravidelné katalepsie a v ní se účastnili soubojů s „čaroději“, ohrožujícími úrodu komunity⁴²⁸: furlánští *benandanti* o sobě prohlašovali, že se v určité dny scházejí v extatickém stavu a bojují s čarodějí o úrodu. Na výsledku bojů závisela úroda příštího roku. Čarodějové (*malendanti*) slouží ďáblu a úrodu zadržují, *benandanti* ji získávají pro zemi zpět.⁴²⁹ Podobně se chovají severobalkánští *kresniki*, maďarští *táltósi*. Zajímavý je příklad z balkánské mytologie, kde je okřídlený *Zmej* otcem extatiků, vybraných jedinců, kteří v čase bouře upadali do katalepsie a účastnili se boje proti démonům.⁴³⁰ U balkánských Slovanů (v srbském a bulharském případě) nalézáme odraz těchto praktik i v lidové mytologii: setkáváme se zde s postavou bohatýra, který je synem *ohnivého zmaje* (*Ognjeni Zmaj*). Ohnivý drak vstoupí do manželství nebo sexuálního svazku (často násilného) se ženou, která následně porodí hrdinu s dračí, hadí nebo vlčí přirozeností. Hrdina se rodí v „košilce“ (= amnium, znak extatiků a šamanů v evropských a eurasijských kulturách) nebo s vlčí srstí.⁴³¹ V bulharském prostředí jsou tyto bytosti nazývány *junaci* nebo *vitekové* a jak v Bulharsku tak v Srbsku jsou za ně označováni hlavní hrdinové epických písní. V Černé Hoře, Bosně a Hercegovině jsou známi *zduchači*, kteří chrání svůj kraj a v katalepsii se účastní bojů s nepřátelskými *zduchači* sousedních oblastí a národů. Jejich zuřivé bitvy, které mají zajistit prosperitu kraje, probíhají většinou za bouře.⁴³² Jedná se tedy zřejmě o jev rozšířený po celé střední a východní Evropě, jak svědčí mimo jiné i případ livonského „vlkodlaka“ Thiesse. Tento muž o sobě při inkvizičním výslechu prohlásil, že v určité dny se pohyboval po světě ve vlčí podobě. Ve společnosti jiných vlkodlaků sestupoval pravidelně do pekla „...protože jsme chtěli z pekla přinést to, co tam čarodějové odvěkli, jako dobytek, obilí, osivo. Onehdy jsme já a ostatní otáleli, nešli jsme do pekla, dokud jeho brány ještě byly otevřené, nepřinesli jsme semena a zrní, které ukradli čarodějové, a pak byla špatná úroda...“⁴³³ Souboje probíhaly v extatickém stavu, ale rány, které bojující strany utřžily, byly patrné na těle i po probuzení.

⁴²⁸ GINZBURG C., *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, přel. Hajný J., Praha 2003, s. 216-233.

⁴²⁹ K tomu viz GINZBURG C., *Benandanti, čarodějníci a venkovské kultury v 16. a 17. století*, přel. Hajný J., Praha 2002.

⁴³⁰ V Srbsku je *zmaj* dobrý démon, který ochraňuje své teritorium a přináší blahodárny déšť. S oblibou se však zaplétá s lidskými ženami a potom zapomíná na své povinnosti, čehož výsledkem je období sucha. V tom případě je nutné z vesnice, kam chodí na zálety, *zmaje* vyhnat. Děti zrozené z takového svazku (*zmaj-čovek*) mají šamanské schopnosti, v době bouře upadají do kataleptického stavu, ve kterém jejich duše bojují s *alou* – démonickou saní. Totéž platí o *zmejovi* v Makedonii. Viz ПЛОТНИКОВА А. А., „Фрагмент балканославянської народної демонології“, in: *Слово и культура*, Агапкина Т. А. (ed.), Moskva 1998, s. 159-164. V Bulharsku je zaznamenána podobná víra: *deca-zmejčeta* se projevují bledostí, straní se lidí a v čase bouře upadají do kataleptického spánku. ПОПОВ Р., СТОЙНЕВ А., „Змей“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 148-150.

⁴³¹ ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „Змей Огненный Волк“, in: *Славянская мифология*, op. cit., s. 198.

⁴³² ПАНТЕЛИЉ Н., „Здухач“, in: *Српски митолошки речник*, op. cit., s. 196-198.

⁴³³ Citováno podle LECOUEUX C., *Vily, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku. Příběh dvojníka*, přel. Chvojková B., Praha 1998, s. 170; původní text in HÖFLER O., *Kultische Geheimbünde der Germanen*, Frankfurth am Main 1934, s. 345-351.

Bitva na novgorodském mostě tak získává širší souvislosti – jednalo se o bitvu, která zajišťuje prosperitu komunity a je spojena s Perun, neboť Perun je mimo jiné garantem plodnosti. Relikt tohoto pojetí je pravděpodobně obsažen i v balkánských tradicích – zduchači bojují za bouře a otcem extatiků a bojovníků za úrodu je mezi balkánskými Slovany často *Zmaj*, bytost, která je evidentně dědicem slovanského hromovládce. Připomeňme jen, že hypotetická souvislost se soubojem „o Perunovu palici“ může mít souboj o koňskou hlavu mezi obyvateli Suburry a Sacra Via po slavnostech *Říjnového koně*, při kterých byl po dostizích obětován pravý kůň z vítězného spřežení.⁴³⁴ Marta jsme rovněž identifikovali jako italského hromovládce. Perunova „palice“ a obřad, který se k ní vázal, tak dobře charakterizují místo a funkci hromovládce v archaickém systému – boj a prosperitu. Koneckonců i hromovládce ve své atmosférické bitvě proti démonickému protivníkovi bojoval o plodnost a úrodu.

6. 3 Silné to dubisko

Při líčení souboje hromovládce a jeho protivníka byl několikrát zmíněn i strom, pod který se démon snaží ukrýt. Většinou se jedná o dub. V některých obcích českého pohraničí se v devadesátých letech rozšířil zvyk sázet „aleje usmíření“, které měly symbolizovat smíření Němců a Čechů – jedna strana cesty byla lemována duby a druhá lípami. Lípy samozřejmě symbolizovaly slovanský živel a duby germánský. Možná však, že by pro pravověrné Čechy (i pro pravověrné Germány) bylo překvapením, že posvátným stromem Slovanů byl především dub. Dub jako sakrální a kultická dřevina figuruje ve všech slovanských lidových kulturách a zdaleka překonává lípu. Navíc je úzce spojen s postavou hromovládce. Výrazně to demonstruje balkánský folklór. V Bulharsku byly duby zasvěcovány významným světcům – sv. Jiřímu, sv. Petce, ale především proroku Elijášovi, tedy suplentu původního hromovládce. Na dubu prý hnízdili orli nebo mýtičtí *zmejové*, kteří chránili před krupobitím, případně v něm sídlili ochránci místa, vesnice či města (*stopanin*). Na druhou stranu se na dubech scházeli čerti, samodivy, džinové nebo víly a nedoporučovalo se pod nimi spát.⁴³⁵ Duby byly kropeny svěcenou vodou v době sucha, aby přišel déšť, mazány svatým olejem kvůli ochraně před upíry a samodivami. Pokud vesnice neměla vlastní chrám, probíhaly bohoslužby a slavnosti právě pod duby.⁴³⁶ Analogické zvyklosti jsou doloženy i ze Srbska. Prakticky každá obec měla své posvátné stromy, většinou duby. Tak zvaný *dub osveštani* byl určen ke konání

⁴³⁴ PUNVEL, op. cit., s. 311.

⁴³⁵ АГАПКИНА Т. А., „«Дуб» Из словаря «Славянские древности»“, in: *Славяноведение*, 1999/6, s. 96.

⁴³⁶ ПОПОВ Р., „Дъб“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 106-107.

slavností, sněmů, bohoslužeb a někdy se pod ním pohřbívalo.⁴³⁷ V Bulharsku existovaly ještě na počátku 20. století posvátné dubové háje, ve kterých bylo zakázáno lámat větve a kácet stromy.⁴³⁸ Ovšem i z Dalmácie je známa již zmíněná *Perunova dubrava*. V Makedonii existovaly posvátné duby (např. *Đurđov dab* u Maleševa), které bylo zakázáno kácet nebo sbírat jejich dřevo na oheň, jinak hrozilo, že dům shoří nebo někdo z rodiny zemře.⁴³⁹

Srbové u dubů provozovali speciální obřady – *zapis, zavetina*. *Zapis* znamenal, že na posvátném dubu se vyrylo znamení kříže. Obřad se konal v určitý den – na začátku léta procesí s křížem a ikonami obcházelo pole a za zpěvu písní a modliteb došlo k posvátnému stromu, který byl velký, košatý a plodný (dub, někdy ořech). Tento strom nesměl být pokácen, nesměly se sbírat jeho plody, lámat větve a ani uschlý nesměl být použit na topivo. N. I. Tolstoj uvádí popis obřadu z roku 1980 z vesnice Stari Kostolac v Šumadiji, 14 km severozápadně od Požarevce.⁴⁴⁰ Procesí vyšlo v čele s knězem nebo chlapcem s velkým křížem, za ním šli chlapcovi vrstevníci v červených košilích s ikonami a nakonec muži – představitelé rodin. Účastníci procesí se nazývali *krestnjoše/krstonoše* (= „křížáci“). Třikrát obešli chrám, poté pokračovali k třem *zapisům* ve vinohradech a nakonec se vrátili k chrámu, kde stál hlavní *zapis*, který opět třikrát obešli. Kněz vyřizl z kůry na *zapisu* staré znamení kříže a udělal nové, nakapal do něho vosk ze svíce, polil vínem, pokropil svčnou vodou, přečetl modlitbu a nakonec rozdělil rituální pečivo – *kolač*. Při podobných obřadech na Balkáně se „křížáci“ rituálně omývali vodou v řece, přes kterou procházeli (většinou je kropily okolostojící ženy) a následovala rituální rvačka mezi mladíky. Tato rvačka nám připomene rituální a extatické boje o plodnost po celé Evropě (včetně novgorodské rvačky o „Perunovu palici“) a pravděpodobně můžeme i bitku křížáků zařadit mezi tyto souboje. Celá slavnost je evidentně zaměřena na úrodu – „křížáci“ trhali nezralé klasy a strkali si je za pás, následně z nich byly pleteny věnce, které se věšely na *zapis*, do domů a chlévů. Ženy obdarovávaly muže z procesí bílými kapesníky, sladkostmi, zrcátky a fotografiemi svých mrtvých. Souvislost se světem mrtvých měli zřejmě i samotní křížáci – jejich extatictí kolegové se za úrodou vypravovali do podsvětí.

Celý rituál má dvě zajímavé souvislosti – první z nich se týká písní, které obřad doprovázely. Vyprošovaly úrodu a plodonosnou vláhu:

„Da nam padne blaga rosa

⁴³⁷ *Српски митолошки речник*, op. cit., s. 155-156.

⁴³⁸ АГАПКИНА Т. А., ТОПОРКОВ А. Л., „Материалы по славянском язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев)“, in: *Литература Древней Руси. Источниковедение*, Москва 1988, s. 224-235.

⁴³⁹ АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 95.

⁴⁴⁰ ТОЛСТОЙ Н. И., „Священный дуб“, in: , ТОЛСТОЙ Н. И., *Очерки славянского язычества*, Москва 2003, s. 481-488.

*Gospodi pomiluj
Da orosi naša polja
Gospodi pomiluj
Mi idemo preko sela
Gospodi pomiluj
A oblaci preko neba
Gospodi pomiluj*⁴⁴¹

Pozoruhodné je, že velmi podobné texty se objevují při výše zmíněném dodolském obřadě, při kterém byl vzýván déšť a který se podle starších pramenů (18. stol.) vztahoval právě k Perunovi. Týká se to například písně č. 187 ze sbírky Vuka Karadžiće:

*„Mi idemo preko sela,
oj dodo, oj dodo le!
a oblaci preko neba,
oj dodo, oj dodo le!
a mi brže, oblak brže,
oj dodo, oj dodo le!
oblaci nas pretekoše,
oj dodo, oj dodo le!
žito, vino porosiše,
oj dodo, oj dodo le!”*⁴⁴¹

Navíc v podobných písních je explicitně zmiňován Perun, například píseň z Dobrčana:

*„Da zarosi sitna rosa
Oj dudula mili Bože
Oj Ilija, daj Bože daj
Oj Ilija, moj Perune
Daj Bože daj, daj Ilija daj!”*

Případně píseň ze Starého Srbska:

*„Svoje ruvo ostavlja nam
Perun sušu da ostavi
Da ostavi preko mora
Rosnu doždu da nam pošlje
Da orosi naša polja*

⁴⁴¹ КАРАДИЋ, op. cit., s. 119.

Da orosi, da natopi

Vaj doždu vaj

*Vaj Perune vaj!*⁴⁴²

Perun zde alternuje Boha nebo svatého Ilju – lze předpokládat, že stejně tak tomu bylo při obřadu *zapisu*, který se stejně jako *dodola* vztahoval k plodnosti a úrodě, kterou měl zajistit déšť. Ne nadarmo je v jedné srbské písni Perun jmenován jako „deštivý“:

„Pošetala do dva tri brata

Jedno beše Kupalo obilni

A drugo mi Kolado sabirni

*A treće mi Perun doždjivi...*⁴⁴³

Obřad před dubem ač plně christianizovaný se tedy přímo vztahoval k Perunovi a dub jej zde zřejmě symbolizoval. O archaičnosti tohoto rituálu vypovídá i další zajímavá analogie k srbskému obřadu. Zmínka v *Životě Konstantinově* o uctívání posvátného dubu, se kterým se měl světec setkat při svém návratu z Chazarského kaganátu:

„...Byl pak ve fulském národě veliký dub srostlý s třešní; a pod ním konali oběti – nazývajíce jej Alexandr – aniž k němu nebo k jeho obětem nechávali přistoupit ženské pohlaví. Jakmile pak to Filosof uslyšel, nebylo mu zatěžko namáhat se k nim. A stanuv mezi nimi, řekl jim: ‚Heléni upadli do věčných muk, klanějíce se jako Bohu nebi a zemi, věci tak velké a dobré. Nuže a vy, kteří se klaníte stromu, předmětu (mnohem) ubožejšímu, který je určen pro oheň, jak se zbavíte ohně věčného?‘ Oni odpověděli: ‚My jsme to nezačali dělat (teprve) od nynějška, nýbrž jsme (to) přijali od otců. A od toho docházíme (splnění) všech našich proseb: nejčastěji (nám) přijde vydatný déšť. A jak máme my udělat to, co se neodvážil udělat nikdo z nás? Vždyť jestliže se to někdo i odváží udělat, tehdy uzří smrt a déšť už neuvidí až do skonání...‘⁴⁴⁴

Konstantin nakonec pohany přesvědčí, dub pokácí a ještě tu noc se spustí mohutný liják. Zarážející podobnost se srbskými obřady podporuje hypotézu, že pisatel legendy pouze

⁴⁴² Vše cit. podle ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија – Систем српске митологије*, Ниш 2000, s. 226-229.

⁴⁴³ Ibidem.

⁴⁴⁴ „...Вѣше же во фолѣстѣ јазуци доубѣ великѣ, срослѣсѣ съ чрешеју, подѣ нимже требы дѣачоу, нарицајуште именѣ Александрѣ, женскоу полѣ не дајуште пристѣпати къ немѣ, ни къ требѣтѣ јего. Оуслышавъ же то Философѣ, не лѣнисѣ трѣдити се до ничѣ, и ставъ посрѣдѣ ихѣ, рече к нимѣ: Ellini souť vѣ věčnouju moukou šli, klaněvšesē nebou i zemli (jako bogou), takoi velicē i dobrēi tvari. Tože i vy, iže se dřevou klaněte, choudēi vešti, ježe jestь gotova na ognь, kako imate izbyti ot věčnago ognē? Otvěštaša oni: my sego nēsmy načēli otъ nyně tvoriti, no otъ otъsъ jesmy prijali, i otъ togo obrětajemъ vsę prošenia našę, doždъ že naipače naidetъ mnogъ. I kako my se sъtvoritъ, jegože něstъ drъznouľ otъ nasъ niktože sъtvoritъ? Ašte bo i drъznetъ kto sъtvoritъ se, togda že i sъmrъtъ ouzritъ, i ne imatъ k tomou doždъ vidēti do končiny...“, „Žitije Konstantina“, in: *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*, Bartoňková D., Havlík L., Ludvíkovský J., Masařík Z., Večerka R. (edd.), Brno 1967, s. 95-96

přířkl „fulskému“ národu zvyklosti, se kterými se seznámil ve slovanském prostředí a polemika Konstantina s pohany je namířena proti přežívajícímu slovanskému pohanství.

Duby spojené s rituály jsou známé i z Bulharska. U Lokarska stály tři duby, pod kterými se konala liturgie, ale i krvavé oběti a rituály pro dobrou úrodu při použití svatého oleje a ikon. V chrámu svaté Petky v Sofii byl dubový pařez – podle všeho na místě původně sakrálního stromu byl vybudován křesťanský chrám.⁴⁴⁵ O vztahu mezi hromovládce a dubem zřejmě vypovídá i srbské alternativní pojmenování dubu: *grm* nebo *grmov*, dubový les pak *grmik*.⁴⁴⁶

Posvátné duby známe i z prostředí západních Slovanů. Jsou zmiňovány již v raně středověkých pramenech v oblasti polabských a pomořanských Slovanů. Již jsme výše citovali Helmolda z Bosau, který popisuje posvátný háj ve starogardské (= oldenburgské) zemi, který byl zasvěcen bohu *Provenovi* a konaly se v něm soudy. Posvátný háj poskytoval azyl, sloužil u něho speciální kněz (známe jméno jednoho z nich – Mike) a byl nedotknutelný, stejně jako svaté háje na Balkáně:

„...Tam jsme mezi prastarými stromy spatřili posvátné duby, zasvěcené bohu té země Provenovi, které obkličovalo nádvoří a plot, vystavený velmi pečlivě ze dřeva, v němž byly dvě brány. Neboť kromě domácích bůžků a model, jimiž každá ves oplývala, bylo místo to svatyní celé země, a byl pro ni ustanoven žrec a slavnosti a rozličné obětní obřady. Tam se každé pondělí scházival lid té země s knížetem a knězem za příčinou soudů. Vstup do nádvoří byl ovšem zakázán, vyjímajíc kněze a ty, kteří chtěli obětovati nebo na které doléhalo nebezpečí smrti; těmto totiž se nikterak neodpíralo útočiště...“⁴⁴⁷

Záhadné božstvo starogardské země bývá někdy vykládáno jako zkomolené Perunovo jméno a jako argument mohou sloužit právě duby v sakrálním háji, které jsou v jiných slovanských oblastech spojeny především s hromovládce. O jiném svatém dubu hovoří Herbordův *Dialog* o životě misionáře pomořanských Slovanů Otty Bamberského. Herbordus popisuje svatyně ve Štětíně, přičemž vedle hlavní – Triglavovy – uvádí další dvě. U třetí měl stát veliký dub s pramenem, který se horlivý biskup nejprve rozhodl pokácet, ale místní jej

⁴⁴⁵ LETTENBAUER W., *Der Baumkult bei der Slawen. Vergleichende volkskundliche kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1981, s. 171.

⁴⁴⁶ АФАНАСЬЕВ, op. cit., 2, s. 298.

⁴⁴⁷ „...*Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus, quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat atrium et sepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Preter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et fericiones et sacrificiorum varii vitus deputatis fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebant propter iudicia. Ingressus atrii omnibus inhibebus nisi sacerdoti tantum et sacrificare volentibus, vel quos mortis urgebat periculum, his enim minime negebatur asylum...*“, HELMOLD, op. cit., I. I/cap. 84, s. 159-160; český překlad, op. cit., s. 126.

uprosili, aby nechal strom stát, neboť poskytoval příjemný stín a vůbec celé místo nebylo prosto půvabu:

„...*Tři další chrámy (křtiny) požívaly méně úcty a byly méně vyzdobeny. Uvnitř po obvodu byly rozestavěny lavice a stoly, neboť tam obvykle konali své sněmy a porady. Jestliže se chtěli zabývat buď pitkami nebo hrami nebo svými důležitými záležitostmi, scházeli se v určité dny a hodiny do těchto svatyň. Mimo to tam stál mohutný a rozložitý dub a pod ním vyvěral překrásný pramen. Ten dub prostý lid považoval za svatý jako sídlo jakéhosi božstva a velmi ho uctíval. Biskup jej chtěl po zničení svatyň skácet, byl však lidmi žádán, aby to nedělal. Slíbili pak nevykonávat zde nikdy žádné náboženské obřady a neuctívat strom ani místo, ale pouze pro stín a půvab místa, neboť v tom není hřích, chtěli spíše zachránit ten dub, než být zachráněni od něho. Takový složili slib. ‚Odstoupím‘, odpověděl biskup ‚od stromu; ale vy musíte vzdávat úctu jedinému, živému, vámi zvolenému Bohu, neboť křesťan se nesmí zabývat ani věštěním ani hadačstvím.‘ ...“⁴⁴⁸*

Tradice o svatosti dubů se projevila i v pozdějším folklóru severozápadních Slovanů, ve které se udržovalo podání, že jejich předci vyhledávali krásné duby a sosny, u nichž se modlili.⁴⁴⁹ Lužičtí Srbové vyprávěli o mýtických *lutkách*, kteří žili v Lužici před Srby a které vyhnalo zvonění křesťanských zvonů. *Lutkové* prý konali své obřady pod duby. I další západoslovanské národy považovaly dub za posvátný či obdařený magickými vlastnostmi. Slovinci se domnívali, že dubové větve spálené v peci chrání dům před hromem (naopak sousední Ukrajinci měli zato, že nelze pálit listí z dubu, jinak se zvedne vítr). Češi vyhazovali dubové větve z oken jako na ochranu před čarodějnicemi. Ve středověkém Polsku byly duby vysazovány při chrámech nebo cestách na počest nějaké významné události, ve Slezsku u domů významných hospodářů. Poláci věšeli dubové věnce na rohy krav, aby byly silné a zdravé. Poláci v okolí Vilniú pro ochranu vsi udržovali zvyk „oborání“: mladík zapřažený

⁴⁴⁸ „...*Tres vero aliae continae minus venerationis habebant minusque ornatae fuerant. Sedilia tantum intus in circuitu exstructa erant et mensae, quia ibi conciliabula et conventus sua habere soliti erant. Nam sive potare sive ludere sive seria sua tractare vellent, in easdem aedes certis diebus conveniebant et horis. Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa, et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitatione sacram aestimans, magna veneratione colebat. Hanc etiam episcopus cum post destructas continas incidere vellet, rogatus est a populo ne faceret. Promittebant enim nunquam se ulterius sub nomine religionis nec arborem illam colituros nec locum, sed solius umbrae atque amoenitatis gratia, quia hoc peccatum non sit, salvare illam potius quam salvari ab illa se velle. Qua suscepta promissione: ‚Acquiesco‘, inquit episcopus, de arbore; sed illud unum, vivum numen sortium vestrarum, de medio tolli oportet, quia nec augurium nec sortilegium exercere christianis licet.‘...“; HERBORDUS, *Dialogus*, I II./cap. 32, op. cit., cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 26-27.*

⁴⁴⁹ LETTENBAUER, op. cit., s. 170.

v postroj s dubovým polenem „oboral“ ves a po této proceduře byl z dubového polena zhotoven kříž, který místní postavili u cesty do vesnice.⁴⁵⁰

Dub byl podle slovanských národů obdařen specifickou léčebnou schopností. V bulharských Rodopech byl nemocný okuřován dýmem z dubového listí a větví. V Srbsku ženy v případě neplodnosti prolézaly dutinami v dubech, jindy byly na duby věšeny věci nemocného a ke kmeni byly sypány jeho vlasy, nehty nebo sem byla vylévána voda po omytí. Dub a dubová kůra měla pomáhat hlavně od bolesti zubů, ale do stromu mohla být zakleta i těžší choroba, jak o tom svědčí české zaklínání pakostnice:

*„Zaklínám vás pakostnice,
růžovnice, kostnice!
Do lesa hlubokého,
do dubu vysokého,
do dřeva stojatého
i ležatého,
tam sebou mlaťte a třískejte
a této osobě pokoj dejte!“⁴⁵¹*

V českých lidových písních se objevuje další funkce dubu, která souvisela se svatebními obřady, jako například v tomto textu:

*„Když jsem ti slíbila
pod zeleným dubem,
že my svoji budem.“⁴⁵²*

To, co česká píseň pouze naznačuje, bylo explicitně vyjádřeno ve východoslovanských svatebních zvyklostech. V kulturně konzervativním prostředí ruských staroobřadců-bezpopovců byl sňatek uzavírán po dohodě chlapce a dívky trojím obejitím nebo objetím snoubenců kolem dubu. Bezpopovci zřejmě kvůli absenci kněžstva využili archaické zvyklosti, která byla dříve běžná na ruských vesnicích a kterou uchovaly některé ruské regiony. V okolí Voroněže se novomanželé hned po obřadu odebírali k dubu, který třikrát objeli.⁴⁵³ Dub se objevuje při svatebním obřadu také v jihoslovanském prostředí. V Chorvatsku při uvedení nevěsty do domu ženicha bylo pronášeno požehnání: „*U domu doubečky, do domu synečky.*“ („*Okolo doma dupčiči a u kuću sinčiči.*“)⁴⁵⁴ Pravděpodobně se

⁴⁵⁰ АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 94-98.

⁴⁵¹ ВЕЛЬМЕЗОВА Е. В., *Чешские заговоры. Исследования и тексты*, Москва 2004, s. 129.

⁴⁵² ЛЕТТЕНБАУЕР, op. cit., s. 165.

⁴⁵³ ТОПОРКОВ А. Л., „Дуб“, in: *Славянская мифология*, op. cit., s. 169-171.

⁴⁵⁴ АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 97.

zde projevuje spojitost mezi dubem a hromovládcem – ten jako ochránce plodnosti nejen polí, ale i lidí, vystupoval ve svatebních obřadech skrze své atributy, sekyru nebo dub.

Bohatý materiál k „dubovému“ kultu poskytuje východoslovanské prostředí. Již jsme výše zmínili doklady úcty k dubu, které se nám dochovaly z raného středověku. Uctívání dubu dokládá ve východoevropském prostoru zpráva o misii biskupa Izraele k turkotatarským Sabirům, o posvátném dubu na ostrově Chortici se zmiňuje Konstantin Porfyrogennetos, kterého jsme citovali výše. Unikátní jsou nálezy zbytků sakrálních dubů na území dnešní Ukrajiny. V roce 1975 byl při čištění koryta Dněpru nalezen dubový kmen s devíti vbitými kančími čelistmi. Do příjezdu archeologů si sice stačili přítomní dělníci a rybáři čelisti rozebrat na památku, ale nakonec se podařilo osm z devíti získat zpět a podobu dubu rekonstruovat. Dub se zachoval prakticky celý, kmen byl vysoký 9,6 m a kančí zuby se nacházely ve výšce šesti metrů. Čelisti tvořily pravidelný čtverec (34 x 33 cm). Dub takto stál zřejmě poměrně dlouho, neboť čelisti stačily zarůst do hloubky čtyř centimetrů. Kmen nesl stopy ohně – není jasné, zda šlo o oheň kultový nebo o pokus dub zlikvidovat. Spíše se však zdá, že dub se do koryta zřítíl po podemletí břehu proudem. Analogický nálezy byl objeven už v roce 1910 – ze dna Desny byl vyzdvižen dubový kmen se čtyřmi vbitými kančími čelistmi.⁴⁵⁵

Dub se objevuje v *Povesti vremennyh let*: pozoruhodná je jeho role v roce 1071, kdy se knížecí správa v osobě Jana Vyšatiče vypořádala s hnutím volchvů v Suzdalské zemi na severovýchodě Rusi. Na tehdejší periferii kyjevského státu se na dotyku slovanského a ugrofinského etnika objevili *volchvové*, mágové zřejmě spjatí s původním pohanstvím a zabíjeli místní ženy, které vinili z čarodějnictví a vypuknutí neúrody. Jan Vyšatič volchvy nechal zabít a pověsit na dubu. V noci pak jejich těla měla být sežrána medvědem:

„...Oni je vzali, zabili a povésili na dubu, aby vpravdě přijali [= volchvové] pomstu od Boha. Janovi muži pak odešli domů a druhou noc vylezl [na dub] medvěd, odhryznul jejich těla a snědl je...“⁴⁵⁶

Celá epizoda zní poměrně prozaicky, ovšem jak upozornil V. Ja. Frojanov, může se jednat o symbolický a nikoliv prozaický jazyk. Pohřeb na dubu pravděpodobně provedli místní obyvatelé, kteří tím ovšem projevili volchvům úctu, nejednalo se o trest. Dub stál na křižovatce cest u ústí Šeksny, kde sakrální stromy stávaly. Rovněž dub na ostrově Chortici stál těsně před nejtěžším úsekem obchodní cesty „od Varjagů k Řekům“. Medvěd, který

⁴⁵⁵ ИВАКИН Г. Ю., „Священный дуб языческих славян“, in: *Советская этнография*, 1979/2, s. 106-110.

⁴⁵⁶ „...oni že poimše oubiša ja i pověšiša je na dubě otmьstьe priimiše ot Boga po pravdě. Janevi že iduštju domovi, v druguju noštь medvěď vьzlězъ ougryzъ jeju i sněstь...“, ПВЛ, op. cit., s. 178.

volchvy sežral, v sobě nese symboliku záhrobí, mýtického předka, který volchvy převedl iniciací na onen svět.⁴⁵⁷

Uctívání dubu bylo ve východní Evropě hluboce zakořeněno podobně jako na Balkáně. Jihoslovenské obyčejně sloužit liturgii pod sakrálními stromy připomíná zákaz Feofana Prokopoviče z 18. století „zpívat před duby modlitby“. Z roku 1721 se můžeme dočíst stížnost, že někteří „kněží se s lidem modlí před dubem a větve z toho dubu pak kněz lidem rozdává na požehnání“.⁴⁵⁸ S Perunem je přímo svázán *Perunův dub* ve falzifikátu listiny haličského knížete Lva Daniloviče z 3. 10. 1302, kterou si své majetky pokusilo zajistit przemyslské biskupství: „...*A oť toi gory do Perunova duba gorě Sklomb. A oť Perunova duba do Bělychъ beregovъ...*“.⁴⁵⁹ Sakrální duby stály na východoslovenském venkově do 20. století. Na ruském severu bývaly dlouhou dobu posvátné dubové háje nebo sakrální duby u kaplí a chrámů, se kterými bylo zakázáno manipulovat. Podání z Minské gubernie z 19. století vypráví a porušení tabu a skácení takového posvátného dubu, kterého nebylo prý možno udeřit sekyrou bez následků pro viníka. Padající strom prý zabil všechny, kteří se podíleli na jeho pokácení a po jeho pádu zuřila týden strašlivá bouře, která způsobila mnoho škody.⁴⁶⁰

Dub se objevuje v úslovích, zaklínáních, pohádkách, podáních, folklórních zápisech i apokryfních textech. Z dochovaného materiálu můžeme vydělit dvě jeho základní role, které mu určil přinejmenším východoslovenský folklór, pokud se nejedná o celoslovenskou tradici. Jako dub byl definován světový strom – centrum světa a spojnice mezi nebem, světem a podsvětím (obdoba severogermánského *Yggdrasilu*, což byl ovšem jasan). Druhá role zřejmě souvisela s první – dub figuruje v syžetu o souboji hromovládce a jeho protivníka.

Výsadní postavení dubu mezi ostatními stromy se odráží v jeho titulování: Srbové jej nazývali „*car drva*“, Rusové „*car Dub*“, Poláci „*gospodarz lasu*“. V zaklínáních je dub jmenován vlastním osobním jménem a zřejmě zde jde o světový strom uprostřed světa – *Dub Karkolist, Dorofej, Dub Mavritanskij*. Podobně jako na germánském *Yggdrasilu* i na světovém dubu východoslovenského folklóru hnízdí v jeho koruně král ptáků orel nebo mýtický pták *Kuk*. Jako světový strom znají dub již apokryfní texty: „*Železný dub, který byl první zasazen ze všech rostlin, na Boží síle stojí.*“⁴⁶¹ Na něm žijí car a carevna, Bůh, Bohorodice nebo svatí a u kořenů leží obrovský had: „...*na moři, na oceánu, na ostrovu, na*

⁴⁵⁷ ФРОЯНОВ И. Я., *Древняя Русь*, op. cit., s. 140-161.

⁴⁵⁸ „...*попы с народом молебствуют перед дубом, и ветви оногo дуба поп народу раздает на благословение...*“, cit. podle ТОПОРКОВ, *Дуб*, op. cit., s. 170.

⁴⁵⁹ Cit. podle ИВАКИН, op. cit., s. 111.

⁴⁶⁰ ТОПОРКОВ, *Дуб*, op. cit., s. 170.

⁴⁶¹ „...*Дуб железный, уже есть первосажен от всего же корение, на силе Божией стоит...*“, cit. podle АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 96.

*Bujanu, stojí dub Mokrecký a pod ním leží zmije Garafena...*⁴⁶², případně se zde objevuje postava, kterou bychom mohli považovat za hromovládce: „...*na svatém moři-oceánu stojí ... syrý dub Krejakonský a ten syrý dub káci starý mistr svým těžkým toporem...*“⁴⁶³. Vychodoslovanský folklór představuje světový dub, který drží nebe, zemi a podsvětí, v korunách sídlí božstva a bleskonosní ptáci, při kořenech kosmický had, po kmeni stékají životodárné vody a v něm sídlí rusalky a víly. Je to představa velmi blízká severogermánskému světové stromu Yggdrasilu:

„...Tu pronese Stejně vysoký: ,Tento jasan je ze všech stromů největší a nejkrásnější. Jeho větve se klenou přes celý svět a sahají až na nebe. Tři kořeny drží strom zpřima a rozkládají se do daleka... Ve větvích jasanu sedí orel, a ten je vševědoucí. Mezi očima mu sedí jestřáb zvaný Vedrfölni. Veverka jménem Ratatosk běhá nahoru a dolů po jasanu a donáší nevráživá slova mezi orlem a hadem Nídhöggem. Čtyři jeleni běhají ve větvích jasanu a okusují jeho listí ... A ve studni Hvergelmi je s Nídhöggem tolik hadů, že je žádný jazyk nedokáže spočítat. O tom se vypravuje:

*„...Jasan Yggdrasil
osudem strádá
více, než lidé vědí.
Jelen jej shora hryže,
had zdola nahlodává
a peň z boku práchniví...“*⁴⁶⁴

Velmi podobný motiv se ukrývá v chorvatském folklóru v dialogu mezi javorem a jedlí, kde je rovněž líčeno nepřátelství mezi sokolem v koruně světového stromu a hadem u jeho kořenů:

*„Rasla jela u osoju,
zelen bore u prisuju,
jela boru poručuje:
O javore, zelen bore,
lijepo ti t' je ukraj vode!
Iz stabra ti voda teče,
iz grana ti pčele lete,*

⁴⁶² „...*на море на окяне, на острове на Буяне, стоить дубъ мокрецокой, а под нимъ лежитъ змия Гарафена...*“ cit. podle АФАНАСЬЕВ, 2, op. cit., s. 295.

⁴⁶³ „...*на святом окяне-море стоить ... сырой дубъ кре(я)констый, и рубить тотъ сырой дубъ старъ мастеръ мужъ своимъ булатнымъ топоромъ...*“ ibidem.

⁴⁶⁴ SNORRI STURLUSON, *Edda*, op. cit., s. 52-54.

*a vrhom ti biser rađa.
Javor jeli odgovara:
Borja tebi, vita jeli!
Bolje tebi u osoju,
nego meni u prisoju!
U stabru ti ljuti zmaje,
u granam ti soko sivi;
soko sivi gnjezdo vije,
zmaj sokolu poručuje:
O sokole, moj sokole!
Ne vi gnjezdo više mene,
er ću zmaje pustit plame,
gnjezdo ću ti opaliti,
tiće ću ti izvaliti
izvaliti, podaviti.⁴⁶⁵*

Světový strom mohl být také jedinou spojnicí mezi světem lidí a bohů, po které putovali extatici a šamani. Extatické a šamanské techniky byly, jak jsme již naznačili, vlastní i slovanskému prostředí. Snad o této praxi vypovídá i hádanka, jejíž řešení je „cesta“, a která v sobě motiv dubu obsahuje:

*„Když se svět zrodil,
tehdy se dub svalil
a teď leží.“⁴⁶⁶*

Hranice mezi lidským a božským světem nebyly vyjádřeny pouze „geograficky“, ale i časově – dub tak symbolizoval vstup a výstup ze světa lidí, smrt i narození. O smrti hovoří úsloví: „*Na hoře Horské, stojí dub Veretěnský. Kolem dubu neprojde, neprojede ani car, ani carevna, ani krásná dívka...*“⁴⁶⁷ nebo alternativní výrazy pro sloveso „zemřít“ – *gljaděť na dub, dať duba, odubeť*. Rovněž narození bylo spojováno s dubem – v Lužici nebo v ukrajinském Polesí byl dub sázen při narození dítěte a o spojení s počátkem lidského života svědčí i tradiční odpověď na pikantní otázku dotěrného chlapce, jak přišel na svět: „*Seděl jsi na*

⁴⁶⁵ Cit. podle BELAJ V., *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaj i vjerovanja*, Zagreb 1998, s. 272.

⁴⁶⁶ „*Когда свет зародился/Тогда дуб повалился/И теперь лежит.*“, cit. podle LETTENBAUER, op. cit., s. 176.

⁴⁶⁷ „*На горе Горенской стоит дуб Веретенский. Мимо дуб не пройти, не проехать ни царю, ни царице, ни красной девице...*“, cit. podle АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 97.

dubu.“ („Ty na dubočku siděl.“).⁴⁶⁸ Dlužno však zmínit, že dub se v podobných případech uplatňoval jako svrchovaně mužský princip a žena byla přirovnávána nebo ztotožňována s břízou, což se projevovalo i při praktikování milostné magie.

Přítomnost hada či draka pod světovým stromem provokuje další mytologický syžet, který se dotýká dubu – zápas hromovládce s démonickým protivníkem. Dub se objevuje v běloruských transformacích tohoto příběhu – mytologická postava symbolizující hromovládce (Grom, car Grom, Perun, Ilja prorok, archanděl Michael, Bůh) poráží dub ohnivou nebo kamennou střelou, případně kamenným nebo železným kladivem při pronásledování protivníka zmeje („...u toj dub tresnuť perun da taki, što raspolosuvať dub ad verchu do polu...“⁴⁶⁹). Tento zápas se měl dokonce odehrávat právě u světového stromu: „Na moři, na oceáně stojí dub Prakuron, na tom dubu je třicet kohoutů, na těch kohoutech třicet hnízd, k těm hnízdům přiletělo, přibýlo třicet draků... Chlupatá Chauro... Pojede sám Hospodin s ohněm, s hromem a rozseká tě!“⁴⁷⁰ Je to pravděpodobně tento zápas, který postavil dub do role světového stromu a určil mu tak významné místo v archaických rituálech i pozdější lidové kultuře.

Sakralitu dubu respektovaly i apokryfní texty a christianizované příběhy. Podle ruského apokryfu se prý Jidáš chtěl původně oběsit na dubu, ale „z Božího příkazu se dub sklonil a tak byl zachráněn...“.⁴⁷¹ Bulharská legenda zase vypráví, že dubový háj ukryl Boha prchajícího před Morem. Za odměnu nechal Bůh dubu v zimě listů. V rusínské lidové legendě o stvoření světa sedí dva ptáci-demiurgové uprostřed prapůvodního oceánu na světovém stromě – dubu.⁴⁷² Z dubu byly zhotovovány i rituální předměty lidové kultury – dřevěné postavy lidových slavností (např. Kupalo), rakve, ovšem nejznámější využití je z Balkánu. Dubový kmen zde byl používán na štědrovečerní *badnjak* – oheň, který byl udržován celou noc. Dubový kmen byl obřadně pokácen, rozdělen na několik kusů a poté hořel celou noc. Přitom byl poléván vínem, posypáván zrním s prosbou o prosperitu do příštího roku. Je otázka, zda se jedná o slovanskou zvyklost – analogické zvyklosti zná středomořská oblast i kavkazské národy. Je tedy možné, že vánoční obřad je kulturní relik

⁴⁶⁸ АГАПКИНА, Дуб, op. cit., s. 97.

⁴⁶⁹ Ibidem, s. 96.

⁴⁷⁰ „На моры, на кияни стаиць дуб Пракурон, на том дуби трыдзевяць какатоў, на тых какатах трыдзевяць гнёздоў, к тым гнёздам прылятала, прыбягала трыдзевяць змей... Шкурапея Хаура... Будзець ехаць сам Господзь из огнём, из пяронам, и пасячэць цябе!“; cit. podle АГАПКИНА, Дуб, op. cit., s. 96.

⁴⁷¹ „...Божим повелением преклонися дуб и сохранен бысть...“, ibidem, s. 94.

⁴⁷² Ibidem.

předslovanského obyvatelstva Balkánu.⁴⁷³ Pozoruhodné je, že pojmenování „badnjak“ je zřejmě příbuzné s „ohnivými hady z hlubin“ indoevropských mytologií: védský *Ahi Budhnja* = had z hlubin (*budhná* = „dno, základ, kořen“, avest. *búna* = „základy, hlubina“), řecký *Pýthón* (řec. πυθωνη = „dolní část, dno“, latinsky *fundus*). Ahi Budhnja býval ztotožňován s božstvem ohně Agnim (= zběsilý had) – Ahi Budhnja je neviditelně to, co je viditelně Agni. Jindy byl přirovnáván k bohu Slunce (*Súrja*). Podle *Rgvédu* se: „*oheň rodí z temnoty či neproniknutelné hmoty jako podsvětní děloha a plazí se jako had.*“⁴⁷⁴ Je dvojjaké podoby – může být požíračem lidí nebo jejich přítel (*mitra*). Hadovitá podoba štedrovečerního polena a jeho pálení, stejně jako název svátku provokuje k hledání společného původu těchto jevů v různých částech indoevropského světa. Rovněž vyvolává otázky fakt, zda použití dubového polena, případná souvislost s „ohnivým hadem“, který dává plodnost a prosperitu, nesouvisí s hadem ukrytým u kořenů světového dubu, proti kterému bojuje hromovládce a jehož porážka znamená uvolnění plodonosných sil.

Kult dubu byl celoindoevropskou záležitostí a byl spjat především s hromovládci. Podle *Odysseie* stály v Dódóně duby, podle kterých bylo věštěna Diova vůle:

*„Odysseus sám prý v Dódónu šel – chtěl z božího stromu,
z dubu s vysokým listím, se doslechnout z Diovy vůle,
jak by se vrátil domů, v kraj žírné ithacké země“*⁴⁷⁵

Na dubu viselo i zlaté rouno, které u paty stromu hlídal strašlivý drak – model velmi podobný světovému stromu. Na kapitulu byl Juppiter ctěn jako božstvo dubu, deště a hromu a jeho jméno se uchovává v latinském výrazu pro žalud – *juglans* (< *Jovis glans*). O keltských druidech tvrdí Plinius, že žili v dubových hájích. Podle Maxima Myria prý: „...*Keltové uctívají Dia, keltské zobrazení Dia je vysoký dub...*“⁴⁷⁶ I zde můžeme předpokládat, že za „Diem“ se ukrývá keltský hromovládce. Duby zasvěceny germánskému Tórovi/Donnarovi byly v Hessensku nebo Vestfálsku.⁴⁷⁷ O posvátných dubech Perkuna byla již řeč výše – nejslavnější a věčně zelený dub měl být v centrálním obětišti v Romove a u něho měly stát modly tří hlavních bohů – Patolla, Potrimpa a Perkuna. Další svaté duby rostly ve Vilniu nebo Kreve. Úcta k dubu nebyla jen evropskou záležitostí – je známa z Kavkazu a Předního Východu. V Abcházii existuje interpretace bouře velmi podobná východoslovanskému

⁴⁷³ КУЛИШИЊ Ш., „Бадњаќ“, in: *Српски митолошки речник*, op. cit., s. 19-23; ВАСИЛЕВА М., „Бѣдник“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 42-43.

⁴⁷⁴ ELIADE, *Mefisto a androgyn*, op. cit., s. 72-73.

⁴⁷⁵ HOMÉR, *Odysseia*, přel. Vaňorný O., Praha 1967, s. 240.

⁴⁷⁶ „...*Keltoiš sevbousi mešn Diva, ajvgalma deš Diošš Keltikošn uJpsilhš druš. . .*“, cit. podle LETTENBAUER, op. cit., s. 165.

⁴⁷⁷ АФАНАСЬЕВ, 2, op. cit., s. 300.

folklóru – během ní bůh hromu ničí dub. Proto ho Abcházcí ale i třeba íránští Osetinci nesázejí u domů.

Dub byl tedy pravděpodobně sakrální dřevinou již u Indoevropanů. Navíc byl zřejmě nejposvátnějším a reprezentoval stromoví jako takové – výrazy „dub“ a „strom“ mají v různých indoevropských jazycích stejné východisko – ***t̥eloru** > chetitsky *taru* = „strom“, staroindicky *dāru* = „strom“, avestsky *dāuru* = „dřevěný stvol“, *drvænu* = „dřevěný“, mykénsky *do-we-jo* = „dřevěný“, řecky *dru?š* = „dub, strom“, dendreon = „dřevěný“, albánsky *dru* = „strom“, *drush-k* = „dub“, staroirsky *daur* = „dub“, galsky **d(a)rullia* = „dub“, staromakedonsky *darulloš* = „dub“, velšsky *derwen* = „dub“, gótsky *triu* = „strom“, staroislandsky *tré*, staroanglicky *tréow*, starosasky *trio* = „strom“, litevsky *derva* = „borovice“, *darvā* = „smůla“, staroslověnsky *drěvo*. S těmito výrazy pak souvisejí i termíny pro vlastnosti dubu a jeho dřeva – tvrdost, sílu, zdraví: latinsky *durus* = „tvrdý“, staroindicky *dārūna* = „pevný“, staroirsky *dron* = „pevný“, staroanglicky *trum* = „tvrdý, pevný, zdravý“, litevsky *drūtas* = „silný, trvalý“, staroslověnsky *ꙗdravъ* = „zdravý“. Od tvrdosti i poté odvozená věrnost: gótsky *triggws* = „věrný“, *trauan* = „důvěřovat“, starohornoněmecky *gitriuwi* = věrný (německy *treu*), staroislandsky *tryggr* = „věrný“, *trú* = víra, prusky *druwis* = víra.⁴⁷⁸ Podle některých názorů praslovanské ***dabъ** nahradilo starší pojmenování dubu ***perkъ**, které bylo přímo spjato se jménem a kultem hromovládce.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ ГАМКРЕЛИДЗЕ, ИВАНОВ, op. cit., s. 612-616.

⁴⁷⁹ АГАПКИНА, *Дуб*, op. cit., s. 96.

7. TŘI RECENZE

(teorie o slovanském hromovládcí v odborné literatuře)

*„Tak měl Perun, když ho vlekli,
resonýrovati,
slyšel jsem to, a jak koupím,
musím prodávati.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

7.1 „Trut pogubi saň ljutu“: teorie „základního mýtu“ V. V. Ivanova a V. N. Toporova

O založení východočeského města Trutnov koluje následující legenda: za panování knížete Oldřicha započala kolonizace krkonošského podhůří. Novým příchozím v povodí řeky Úpy však komplikoval život drak usazený ve sluji na jejím horním toku. Vypořádal se s ním až uhlíř Trut, kterému se podařilo obludu vylákat ze skrýše, chytit do pasti a zabít. Ze saně pak nechal stáhnout kůži a tu později darovali Trutnované synovi knížete Břetislavovi, který byl v té době moravským správcem a umístil dračí kůži v Brně – je to onen pověstný brněnský „drak“. Díky tomuto Trutovu hrdinskému činu mohlo být založeno město, které dodnes nese jeho jméno. Legenda našla své zobrazení v trutnovském městském znaku, kde pod hradbami města se plazí drak a nad městem letí havran, který na dračí skrýš hrdinu upozornil. Podobu draka měla i socha na staré trutnovské kašně a Dračí se nazývala nejstarší ulička středověkého Trutnova, která měla vést k místům dávného zápasu. Bohužel v osmdesátých letech podlehl nové výstavbě a nad domnělým dračím doupětem byla postavena budova OV KSČ.

Trutnovská legenda se v pramenech objevuje velmi sporadicky. V 16. století se o ní s despektem zmiňuje trutnovský městský kronikář Simon Hüttel, v 18. století ji uvádí F. J. Beckovský a po něm několik místních autorů. Nejstarším dokladem je tak městská pečeť z 15. století, na které se drak objevuje už jako součást městského znaku. V německé verzi legendy je hrdinou příběhu rytíř Albrecht von Trautenberg (něm. Trutnov = *Trautenau*) a je otázka, kdo z obou hrdinů je starší – zda český Trut nebo německý Trautenberg, obě etnika se totiž na kolonizaci v povodí Úpy podílela. Český Trut zažil své hvězdné období v 19. století – jeho příběh se stal součástí *Rukopisů* a odtud se šířil jako určitý obráncce proti rozpínavému Germánstvu v českém národním povědomí. Tak je i zobrazen na lunetě v Národním divadle – slovanský bohatýr zápasí s germánskou saní, která ohrožuje české pohraniční hvozdy. Vrcholem Trutovy slávy i uměleckého stvárnění pak byl jeho mýtický portrét, fantasticky

vykreslený Juliem Zeyerem v básni *Ctirad*. To vše za tichého přecházení skutečnosti, že mohlo jít docela dobře o legendu německého původu.

Pro nás je ovšem podstatný syžet celé pověsti – hrdina zápasí s dračí příšerou, která se ukrývá v nepřístupném hvozdu. Pomocí lsti i své síly ji udolá a na její mrtvole následně založí město. Legendy a mýty tohoto typu jsou rozšířeny po celé Euroasii a trutnovská pověst je jen jednou z variant tohoto komplexu. Zřejmě nejbližším známějším Trutovským (či Trautenbergovým) příbuzným je polský hrdina Krak, který stejným způsobem založil Krakov, když předtím zabil draka skrývajícího se ve sluji pod Wawelem. Dračí „kult“ je v Krakově rozvinutější ještě více než v Trutnově, doupě příšery je dnes přístupné a pod wawelskými hradbami na břehu Visly stojí roztomilý dráček, který čas od času vychrlí plamen z plynového přívodu. Za ním se však vine dlouhá tradice, kterou zaznamenal ve 13. století kronikář Vincenc Kadłubek. Ten zaznamenal mýtické počátky Krakova i Krakovy dynastie. Poté, co se Krak stal prvním vládcem Polska, usadil se nedaleko od Wawelu, kde však sídlil drak:

„...V té skále byla totiž strašlivá příšera, kterou někteří nazývali těložroutem. Jeho žravosti byl odevzdáván určitý počet kusů dobytka, a pokud by ho obyvatelé nesehnali, za oběť příšere padaly i lidské hlavy. Krak nemohl snést takové ponížení, a protože miloval vlast více než své syny, předložil jim svůj záměr a rozvinul svůj plán...“. Krakův mladší syn se jmenoval rovněž Krak a ten se se svým bratrem vydal zahubit draka.: *„...Když už po několikáté s mužností na něho otevřeně zaútočila marně měřili síly, byli donuceni použít lsti. Položili tedy na ta místa místo dobytčat dobytčí kůži naplněnou zápalnou sírou. A když ji drak chtivě polykal, zadusil se plameny, které mu vybuchovaly ve vnitřnostech. Hned poté mladší napadl a se zmocnil staršího, společníka ve vítězství a vládě, nikoliv jako druha, ale jako soupeře a zabil ho...“*⁴⁸⁰

Hrdinové se zachovali velmi podobně, jako líčí postup při likvidaci draka trutnovská legenda: za pomoci dobytčete jako návnady byla saň vlákána do pasti. Navíc Krak mladší dovršil zakladatelský čin hned ve dvou ohledech: zabitím příšery uspořádal lokální mikrokosmos a zabitím bratra přinesl patřičnou počáteční oběť. Zachoval se tedy nejen jako

⁴⁸⁰ *„...Erat enim in cuiusdam scopuli amfractibus monstrum atrocitatis immanissime quod quidam olophagum dici putant. Huius voracitati singulis eptadiebus, secundum dierum subputacionem, certus armentorum numerus debebatur que nisi accole quasi quasdam victimas obtulissent, humanis totidem capitibus a monstro plecterentur. Quam graccus non ferens perniciem, ut erat clemencior filius erga patriam quam pater erga filios, clam filius accitis digerit propositum pandit consilium...sepe igitur apertam virorum audaciam, sepius nudos nec quicquam experti virium conatus, industrie tandem niti coguntur suffragio. Coria enim armentorum occenso plena sulfure, loco solito pro armentis collocantur, que dum aridissime glutit olophagus, exalantibus intro flammis suffocator. Moxque minor tam victore quam rengni non quasi consortem set emulum fratrem occupat ac trucidat...“*, *Magistri Vincentii episcopi Cracoviensis Chronica Polonorum sive Originale regum et principum Poloniae*, Przedziecki A. (ed.), Cracoviae 1862, s. 10-11.

Trut, ale rovněž jako Romulus, který přinesl svého bratra Rema jako oběť při zakládání města, které znamenalo celý svět. Kadłubek však již této oběti nerozuměl, považoval ji za zločin a jako zločin ho odsoudil: Krak mladší prohlásil, že jeho bratra zabil drak, a po otci se ujal vlády. Když však byla bratrovražda odhalena, byl odsouzen k doživotnímu vyhnanství a vládu převzala jeho panenská sestra Vanda. Přípisek ze 13. století však uvádí poněkud jinou verzi: starší Krak byl zavražděn a po něm nastoupil Krak mladší, „*który měl dva syny a dceru Vandu. Jeden ze synů zabil bratra a za bratrovraždu zaplatil.*“⁴⁸¹ Máme tu tak dva Kraky a dva syny, přičemž nás může napadnout domněnka, že jde snad o pozdní zdvojení: původně zřejmě existovala pouze jedna dvojice „blíženců-zakladatelů“ (Kraků?) a jeden z nich byl zabit, pravděpodobně jako oběť. Nicméně ať je pravdivá jedna nebo druhá verze: „*krátce na to bylo na dračí skále založeno město pojmenované podle Kraka [Graccha] Krakovem [Gracchovia], aby na Kraka žila věčná památka.*“⁴⁸² Je zajímavé, že podobné motivy nalezneme v dochovaných zlomcích mýtu o založení Kyjeva: ten založili tři bratři (Kyj, Štěk, Choriv) a jedna sestra (Lybed’).

Drakobijci jsou rovněž hrdinové mnohých mýtů a to pohříchu mýtu o stvoření či záchraně světa. Už jsme měli tu čest se s některými z nich seznámit – Indra zabíjí Vrtru, Tór zápasí s Midgardsormem, chetitský Bůh bouře s drakem Illujankou, Zeus s Tyfaónem. Drakobijce zná i řada dalších, neindoevropských mytologií, ovšem zajímavé je, že právě v indoevropském prostředí jsou to většinou hromovládci. Navíc jejich zápas dovršuje stvoření – ve světle těchto faktů dostávají nový rozměr i Trut a Krak: tak jako bozi porážejí chaos v podobě draka a dotvořují nebo garantují náš kosmos, tak hrdinové rozbíjejí chaotické síly v podobě saní v lesních slujích a tvoří svůj malý, uspořádaný mikrokosmos – města. Syžet stvoření světa se opakuje v lokálních mýtech o založení měst – tomu odpovídají i postavy zakladatelů. Zcela průhledná je tato spojitost v řecké báji o založení Théb – Diův potomek Kadmos založil Théby po té, co porazil strašlivého hada, potomka boha Área a po jeho porážce založil nad slují nové město. Kadmos vystupuje jako první člověk, který zakládá nejen město a z vyšetých dračích zubů tvoří jeho první pokolení. Celý stvořitelský akt je dovršen Kadmovou svatbou s Harmonií, kterou navštívili skoro všichni bohové. Stvoření uspořádaného (mikro)kosmu tak bylo završeno.⁴⁸³ Kosmogonický souboj bohů i lesní zápas

⁴⁸¹ Celá poznámka zní „*Nota: ic fama docet. quod poloni victis gallis et Romanis quendam Graccum nomine principem creare; qui veneno propter ignaviam periit, et post hunc secundum Graccum regem creant, qui habuit duos filios et filiam Vandam, quorum unus occidit fratrem et propter fratricidium occisus est.*“, KADLUBEK, op. cit., s. 9.

⁴⁸² „*...Immo in scopulo olophagi fundata est urbs insingnis a nomine gracci dicta Cracovia, ut eterna graccus viverent memoria...*“, ibidem, s. 11.

⁴⁸³ KERÉNYI K., *Mytologie Řeků II. Příběhy héroů*, přel. Binder J., Praha 1998, s. 27-33.

lokálních hrdinů má tedy stejný základ v prastarém mýtickém syžetu a trutnovský dráček z městského znaku a loga nejrůznějších institucí tak získává netušené souvislosti.

Mýtus souboje hromovládce a jeho dračího protivníka se stal základem i teorie V. V. Ivanova a V. N. Toporova – teorie tzv. „základního mýtu“ (основный миф). Východiskem jim byl text z běloruského folklóru, který líčí dialog Boha a „nečistého“. Protivník je pronásledován hromy a blesky a snaží se schovat pod různé živé i neživé předměty – posledním útočištěm mu je až voda:

„Hádal se Bůh s Nečistým:

- Zabiju tě!

- Jak mě zabiješ? Schovám se.

- Kam?

- Pod člověka!

- Zabiju člověka, hříchy mu odpustím – a tebe zabiju.

- Schovám se pod koně.

- Tehdy zabiju koně, člověku to na místě nahradím – a tebe zabiju.

- Ale já se schovám pod krávu.

- Zabiju i krávu, hospodáři to na místě nahradím – a tebe zabiju.

- Schovám se pod dům.

- Dům spálím, člověku to na místě nahradím – a tebe zabiju.

- Ale já se schovám pod strom, tam mě nezabiješ.

- Strom rozbiju a tebe zabiju.

- Ale já se schovám pod kámen.

- Rozbiju kámen a tebe zabiju.

- Tehdy se já schovám do vody, pod kmen, pod kládu.

- Tam je tvoje místo, tam zůstaň.

Tak kde hrom udeří, tam Bůh bije Nečistého.“⁴⁸⁴

Tento syžet je různě obměňován: hrdinou je Bůh, Perun (Pjarun), Hrom, Ilja-prorok, protivníkem čert, ďábel, drak, Zmej, Zmiuljan-car, Zmej Gorynyč apod. Folklórní texty, ve

⁴⁸⁴ „Гэто спорував Бог зь нячисьчыком: «Я цябе, каець, забью!» «А як ты мяне забьеш: я схуваюся!» «Куды?» «Под чаловека!» «Я чаловека забью, грэху яму отпуцу, а цябе забью!» «А я пот коня!» «Я й коня забью; чаловека на гэтым месьцы награджу, а цябе забью!» «А я пот корову схуваюся!» «Я й корову забью: хозяину на гэто место награджу, а цябе зяблю.» «А я под будынок!» «Я й будынок спалю; чаловека на гэтым месьцы награджу, а цябе забью!» «А я под дзераво схуваюся: там ты мяне не забьеш!» «Я дзераво разобью и цябе забью!» «Ну, я под камень схуваюся!» «Я й камень разобью, и цябе забью!» «Ну, дык я, каець, схуваюся у воду пот корч, пот колоду!» «Ну там твое место, там сабе будз!» Дык гэто коли удариць идзе пярун, дык гэто Бог нячисьчыка бьець.“, cit. podle IVANOV, TOPOROV, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 5.

kterých hromovládce v nejrůznějších transformacích zápasí nebo ničí draka jsme již zmiňovali v kapitole o atributech. Nelze nezpomenout podání z nejrůznějších slovanských oblastí, podle kterých v době bouře Bůh, archanděl Michael nebo prorok Eliáš pronásledují ďáblы, čerty a všelijakou nečistou sílu. Toto přesvědčení se objevuje i v českém folklóru: podle tradice zaznamenané na Boleslavsku na přelomu 19. a 20. století pronásleduje při bouřce Boží posel (= hrom) zlého ducha. Zlý duch při tom obskakuje člověka a snaží se před hromovou ránou schovat. Pokud se schová do člověka, zabije rána oba, proto se při bouřce má člověk křížovat a zažehnavat se: „*Pán Bůh s námi a zlý pryč.*“ Rovněž hromničky se v Čechách zapalovaly, aby zahnalы z příbytku zlého ducha (nikoliv bouřku nebo blesk), kterého Boží posel pronásleduje a hrozí pak, že udeří při pronásledování pekelníka do domu.⁴⁸⁵ Bouře je tak připodobněna k zápasu, který vede nebeská síla, obdařená hromovou zbraní proti chthonickému protivníku. V případě běloruského dialogu stojí za zmínku i jeho litevská obdoba – nelze vyloučit přenos z jedné oblasti do druhé:

*„Velnias utíká před hromem,
skrývá se pod ženinu sukni,
pod strom,
pod kámen.*

*Velnias se před Perkunovým trískáním
skrývá pod veliký kámen, kříž, vodu.*⁴⁸⁶

Specifickou podobu tohoto souboje zná jihoslovanský folklór. Vedle tradičních postav tohoto syžetu vystupuje v srbském, makedonském a bulharském prostředí na místě hromovládce *Zmaj*, tedy drak. Jedná se většinou o lokální ochrannou bytost, která v čase bouře bojuje proti démonu, přinášejícímu bouřková oblaka a kroupy. Protivník *Zmaje* – *chala, ala, lamja* – má podobu saně s několika hlavami, ničí úrodu a přináší kroupy. *Zmaj* tak ochraňuje úrodu své oblasti a s *chalou* bojuje hromem a bleskem. Žije rovněž na dubech, jak jsme se zmínili výše. S hromovládcí jej spojuje i jeho sexuální aktivita – rád svádí ženy a dívky, a pokud se zamiluje, může zapomenout na svoje povinnosti a kraj postihnou sucha a neúroda. V takovém případě musí být rituálně vyhnán z vesnice. Děti *Zmaje* (který má ohnivou podobu) se rodí s malými křídélky na ramenou a mají zázračné schopnosti. V lidové slovesnosti syny *Zmaje* (*zmajevit čovek, zmaj, zmejavit čovek, alovit čovek, zmech, zmej*) byli jihoslovanští *junaci*, hrdinové jihoslovanské epiky. V praxi to pak bývají kataleptici, kteří

⁴⁸⁵ Viz KONOPAS J. E., „O bouřce, blesku, hromu, dešti a kroupách“, in: *Český lid*, 1903/12, s. 453-457.

⁴⁸⁶ „*Velnias bėga nuo griausmo, slėpiasi uė žmonių, uė medžių, uė akmenių. Velnias nuo Perkūno trenkino pasislėpia po didėnu akmeniui, giliai, vandeny.*“, cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 77.

v čase bouře upadají do hlubokého spánku a jejich duše zápasí proti démonům. Spojení kataleptiků a extatiků se *Zmajem* je zřejmě druhotné – Slované západního Balkánu *Zmaje* jako ochránce kraje neznají, zato mají rozvinutou tradici kataleptiků (*zduchač, zduve, stuche, vjegodnja, vjetrovnjaci*), kteří bojují v extázi za úrodu kraje. Jejich protivníci nejsou dračí démoni, ale čarodějové nebo častěji cizí (italští, turečtí) extatici.⁴⁸⁷ Na Balkáně tak došlo nejspíše k fúzi dvou tradic – extatických soubojů za úrodu, které vedou vybraní jedinci s čaroději nebo jinými nepřáteli, a souboj hromovládce s protivníkem. Zarážející je ovšem dračí podoba samotného hromovládce – čekali bychom ji spíše u jeho protivníka. Ryszard Tomicki se problém pokusil řešit teorií, že v původní podoba slovanského hromovládce byla právě dračí. Staví tu proti sobě dva těžko do češtiny rozlišitelné pojmy: *zmij* a *smok* – termíny, které se objevují ve slovanských jazycích pro označení dračích a hadích bytostí. *Zmij* podle Tomického reprezentuje hromovládce a *smok* dračí příšeru.⁴⁸⁸ Je to ovšem teorie, která nemá oporu v ničem jiném, než ve značně synkretickém jihobalkánském folklóru. Spíše se lze domnívat, že v případě balkánského *Zmaje* došlo opět ke spojení několika představ – hromovládce byl ztotožněn s ochrannými domácími duchy, kteří měli ve folklóru často hadí podobu, neboť had je bytost chthonická a ochranní duchové byli blízcí nebo přímo totožní s mrtvými předky – stačí vzpomenout na domácí hospodářičky v hadí podobě, nebo lokální hadí krále, ochraňující bohatství v té dané oblasti. Ochrana plodnosti a úrody, která závisela na těchto bytostech, stejně jako na hromovládci, byla svěřena jedné postavě, která se ovšem rozštěpila na řadu místních variant. Jednalo se zřejmě pouze o jihobalkánský jev, jiné slovanské oblasti jej neznají.

Lze se zeptat, jak toto vše souvisí se založením Trutnova. K tomu ovšem směřuje teorie Ivanova a Toporova. Podle nich je tento souboj, interpretovaný v lidové kultuře christianizovaných slovanských národů, pouze cyklickým opakováním kosmogonické bitvy, kterou podstoupil hromovládce, nejspíše při stvoření světa. Nepřítel se pokusil uvést svět do původního chaosu a zadržet světové vody, čímž ohrozil plodnost. Hromovládce zničil protivníka a osvobodil kosmické vody – tedy plodnost, která bývá symbolizovaná stádem skotu nebo ženskými postavami. Tento souboj se opakuje i v reálném čase, v bouři, kdy jsou opět uvolňovány nebeské vody nezbytné pro úrodu – déšť. Jako bojovník s reprezentantem chaosu a neplodnosti se hromovládce stal garantem nejen úrody, ale i plodnosti.

⁴⁸⁷ ПЛОТНИКОВА, op. cit., 159-165.

⁴⁸⁸ ТОМИКІ R., „Žmij, žmigrody, wały žmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian“, *Archeologia Polski*, 1974/19, zeszyt 2, s. 483-508.

Ivanov a Toporov rekonstruovali předpokládaný mýtus, jeho strukturu a dokonce i text z indoevropského období. Základní struktura je tato:

1. Bůh bouře se nachází na vrcholku světové hory, světového stromu či jednoduše na nebi, spolu se Sluncem a Měsícem. Je obrácen do čtyř světových stran.
2. U kořenů světového stromu, na černé srsti se nachází drak (змея).
3. Drak se zmocní skotu, ukryje ho ve skále. Bůh bouře rozbije skálu a skot osvobodí (případně lidi).
4. Drak se snaží skrýt pod živými bytostmi, stromem nebo kamenem.
5. Bůh bouře na voze či na koni se zbraní v ruce rozbíjí kámen a spaluje strom.
6. Po porážce draka se objevuje voda – déšť. Drak se ukryje v podzemních vodách.⁴⁸⁹

Část rekonstruovaného textu by měla znít asi takto:

*g^henti ng^him perunt	<i>poráží draka spojeného se skálou</i>
*ognim (g'e) g'on-e dwō ak'men-	<i>tvoří oheň (pomocí) dvou kamenů</i>
*perperti ng^him Perunt	<i>udeří draka spojeného se skálou</i> ⁴⁹⁰

Oba autoři využili při své teorii bohatý materiál z indoevropských jazyků i mytologie. Podle nich se v nejrůznějších variantách „základního mýtu“, který stačil transformovat do literárních útvarů nejrůznějšího typu, opakují základní motivy souboje protivníka a hromovládce. Etymologie termínů pro skálu, kámen, dub, horu, blesk, hrom a jiné atributy v nejrůznějších indoevropských jazycích odráží tento mýtus. Je pravda, že i slovanské prostředí zná podání, která by vycházela z tohoto původního mýtu. Pohádek o drakobijcích je celá řada a v některých je přímo demonstrován proces stvoření: hrdina většinou zabije draka, který nějakým způsobem ohrožuje svět. Kromě neutuchající chuti na princeznu v sexuálním nebo kulinárním slova smyslu pohlcují někteří draci Slunce, Měsíc a hvězdy, a tím vlastně uvrhují svět do původního chaosu. Hrdina, který takového draka zabije, nastoluje znovu pořádek stvoření – v této souvislosti nelze nezpomenout Indru, který znovu uspořádal svět po Vrtově smrti.

Jako součást stvoření je tento souboj vyjádřen v kosmogonických mýtech polského a ukrajinského folklóru, které prezentoval a analyzoval R. Tomicki.⁴⁹¹ Svět stvořili společně Bůh, sestoupivší z nebes, a ďábel, který se objevil na hladině praoceánu. Po stvoření, při kterém se musel ďábel třikrát ponořit na dno oceánu pro stavební materiál, si Bůh i ďábel vytvořili pomocníky a nakonec stvořili člověka. Pak však došlo ke vzpouře satana. Bůh

⁴⁸⁹ ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 5.

⁴⁹⁰ Ibidem, s. 101.

⁴⁹¹ TOMICKI R., „Słowiański mit kosmogoniczny“, in: *Etnografia polska*, 1976/20, zeszyt 1, s. 47-97.

nebojoval, ale pověřil svatého archanděla Michala nebo proroka Elijáše, aby bojovali za něho. Pověřený bojovník hromy a blesky svrhl ďábla na zem a zakoval ho do řetězů v podzemí. Satan se pokouší pouta přervat a téměř se mu to na konci zimy podaří, ale první jarní hrom jej znovu sváže. Udržovat jej v poutech ovšem pomáhají i lidské obřady – jarní rituály nebo úder kovářova kladiva na kovadlinu. Je zajímavé, že v tomto (jako v mnohém jiném) shoduje slovanský folklór s kavkazským: gruzínské prostředí zná postavu krále Artawazda, který je podobně jako satan zakován v podsvětí. Citujme kronikáře Mojžíše Chorénského (podle V. A. Černého): *„Po smrti Artasěsově se stal králem jeho syn Artawazd, který vypověděl všechny bratry do Alihovitu a Arbaranu, aby nežili v Ajraratu, kde bylo sídlo království. Jen Tirana si ponechal u sebe jako dědice, protože sám děti neměl. Několik dní po nastoupení na trůn se vydal na lov kanců a onagerů. Náhle se nejspíš něčeho ulekl, zmátl se, spadl s koně, zapadl do jakési jámy a zmizel beze stopy. Goghthanští pěvci [což je folklórní pramen, který Mojžíš Chorénský velice často cituje, V. Č.] o tom zpívají toto: ‚Ve chvíli Artasěsovy smrti došlo podle pohanských zvyklostí k ničení a pustošení. To prý velice rozzlobilo Artawazda a řekl otci: ‚Nad čím budu vládnout, když všechno odneseš s sebou? Co pro mne zbude?‘ Nato ho Artasěs proklel řka: ‚Vyjedeš na lov [...] a khadžové (démoni) tě odnesou na Masis [=Ararat] a tam zůstaneš, světlo denní více nespátíš.‘ Dále starci říkají, že je Artawazd řetězem přikován v jedné jeskyni a dva psi hryžou jeho okovy. Chce vyjít a docela zotročit svět, ale jeho pouta prý silí od zvuku úderů kovářských kladiv o kovadlinu. Proto prý dodnes většina kovářů každou neděli třikrát či čtyřikrát udeří kladivem do kovadliny, aby tak posílili Artawazdova pouta. Ve skutečnosti však tomu bylo tak, jak jsem výše uvedl.“*⁴⁹² Motiv uvězněné démonické bytosti zná i germánská tradice: za úkladnou vraždu boha Baldra a překazení jeho návratu z podsvětí byl bohy uvězněn bůh Loki, který v poutech zůstane vězet do konce světa – ragnaröku.

Zápas Michala se satanem je pochopitelně téma ze *Zjevení sv. Jana*. Postava Elijáše se však již z biblických motivů vymyká. Spoutání satana lze rovněž chápat jako interpretaci biblických syžetů, nicméně je přítomen i v řecké mytologii – Tyfón je Diem spoután a vržen pod Etnu. Navíc se ďábel skryje v některých verzích do vod oceánu a má i dračí podobu (to ovšem Michalův protivník v *Apokalypse* rovněž). Ale především zcela nebiblické je pojetí unaveného Boha, který za sebe nechává bojovat právě hromovládneho světce:

⁴⁹² MOVSÉS CHORENACI, *Patmuthiwn Hajoc* (= Dějiny Arménie), sv. II., cit. podle ČERNÝ V. A., *Prométheus a Kavkaz*, dosud nepublikováno, rukopis, s. 1.

„Ilja vrhnul na ně hrom a blesk. Ilja hřměl a střílel blesky, čtyřicet dní a noci přšelo a s tím velkým deštěm popadali z nebe i všichni d'áblové.“⁴⁹³

Pozoruhodný je i eschatologický konec – konec světa nastane, až se d'ábel uvolní z pout. Tehdy se strhne kosmická bitva, ve které ovšem Elijáš zahyne a jeho krev spálí zem! Smrt hromovládce – motiv velmi dobře známe z jiné eschatologické bitvy, germánského raganröku. I zde se uvolní podsvětní mocnosti ze svých pout, i zde zahubí had Midgardsorm v posledním tažení svým jedem Tóra a i zde bude země spálena. Možná jsou obě tradice ovlivněny křesťanstvím, ale eschatologická bitva je známá i z indické a íránské tradice a byla patrně součástí indoevropské mytologie. Snad právě z íránského prostředí ji absorbovala židovská tradice a předala ranému křesťanství – jeruzalémské církvi, v jejímž prostředí *Apokalypsa* v prvním století pravděpodobně vznikla.

Souboj Elijáše či Michala s d'áblem v lidové tradici lze tedy chápat jako přepracování biblického motivu podle archaického syžetu mýtu o stvoření, ve kterém hromovládce zlikviduje kosmického hada. Tomicki považuje celou lidovou legendu o stvoření jako původní celek, nicméně zde vyslovme domněnku, že se jedná o spojení dvou příběhů – mýtu o dvou demiurgech, tvořících svět, který se do slovanského prostředí dostal ze severní Eurasie snad prostřednictvím ugrofinských nebo turkotatarských národů a mýtu o kosmickém souboji mezi hromovládcem a drakem, jenž byl indoevropským dědictvím. Oba mýty byly navíc v konečné, spojené podobě značně „christianizované“.

Teorie Ivanova a Toporova však pokračuje – za protivníka slovanského hromovládce označili Velese. Jeho určili jako chtonické božstvo, které je zároveň totožné s démonickým hadem a jako důkaz uvádějí etymologickou souvislost jeho jména se jménem Vrtry a Velniase, který vystupuje jako Perkunův protivník v baltském folklóru. Při této překvapivé rekonstrukci však nezůstalo. Autoři přiřkli hromovládcovi i manželku (Mokoš ve slovanské verzi) a další teorie obou autorů a jejich epigonů strukturu „základního mýtu“ dále propracovaly. Vznikl tak celý mýtický syžet: a) svatba hromovládce, b) souboj s protivníkem (Veles), c) nevěra ženy hromovládce s protivníkem > její vyhnání, d) trest dětí hromovládce bleskem, e) na živu zůstává jen jediný syn, který je pravý a získává vládu nad částí roku.

Pozoruhodná interpretace i dešifrování mytologických postav by měla vyvolat kritickou analýzu.⁴⁹⁴ Překvapivě se však teorie obou autorů projevila jako životaschopná a bývá opakována v řadě publikacích o slovanské mytologii. Přitom texty Ivanova i Toporova,

⁴⁹³ „Ilja gromownik puścił na nich hrom i błyskawicę. Ilja grzmiał i strzelał błyskawicami, czterdzieści dni i nocy padał deszcz i razem z wielkim deszczem pospadali z nieba wszyscy diabli.“, ibidem, s. 65.

⁴⁹⁴ Vynikající kritickou analýzu podal L. S. Klejn; viz КЛЕЙН, op. cit., s. 58-65.

nehledě na hlubokou fundovanost obou autorů, se projevují asociativním řetězením faktů svázaných spíše přáním nežli skutečnými souvislostmi. Autoři se při konstrukci teorie spokojují s povrchními analogiemi a nepřímými důkazy, využívají nejisté a chybné závěry. Přestože o slovanské mytologii máme jen kusé zprávy, pracují s nimi autoři bez poctivé analýzy, jako by tato fakta představovala uzavřený a logický systém. Práce vzešlé z jejich per jsou tak nikoliv o rekonstrukci, ale uplatňování jejich vlastní ideje na dochovaný materiál – což pochopitelně vede k jeho překrucování a dezinterpretaci. Příběh hromovládce a jeho ženy tak musíme odmítnout jako málo podložený. Označení Velese za protivníka hromovládce je poněkud kategorické. Nemáme jediný důkaz, že Veles bojoval s Perunem, nevíme nic, o dračí nebo hadí přirozenosti Velese. Jeho souvislost s Vrtrou je snad etymologická, ovšem na souvislost mezi Vrtrou a pravděpodobnou Velesovou obdobou indické mytologie Varunou poukázal již M. Eliade.⁴⁹⁵ V indoevropské mytologii existovalo jisté napětí mezi bohy první a druhé funkce (Varuna x Indra, Ódin x Tór), ale bozi první funkce nebyli negativními hrdiny příběhu boje draka a hromovládce. Lze tedy jen ztěžít tvrdit, že Veles je soupeř Peruna. Pokud skutečně existovala spojitost mezi magickými božstvy a kosmickým hadem, byla evidentně složitější, než jak ji předkládají autoři ve snaze zařadit každou postavu ze slovanské tradice k nějaké roli jejich příběhu. Neindoevropské varianty souboje staví jako hlavního hrdinu boha Slunce, bouře nebo nebe – evidentní dědice nebeského božstva, kterým byla i indoevropská magická božstva. Pokud zde tedy byla souvislost mezi Velesem a drakem, byla spíše druhotná a její dešifrování musí proběhnout poctivějším způsobem. Ivanov a Toporov však ani neprovedli tuto analýzu, ani nezohlednili dvojznačnost postavení hadů a draků ve slovanské tradici. Další důkaz o boji Velese a Peruna – totiž baltskou verzi o střetu Velniase a Perkuna – lze odmítnout s tím, že zde je Velnias přítomen v již degradované podobě d'ábla a je tedy nečistou silou. Podobný proces prodělal i Veles ve slovanském prostředí, jak o tom svědčí staročeské zmínky o tomto božstvu jako o démonu.

Z celé rozvětvené teorie nám tak zbývá příběh o kosmogonickém zápasu mezi hromovládcem a jeho protivníkem, který byl zřejmě přítomný i ve slovanské tradici, ačkoliv byl později vytěšňován euroasijskou verzí stvoření světa pomocí dvou demiurgů. To ovšem není zas takový objev. Na tomto místě můžeme konstatovat několik tezí, ke kterým práce Toporova a Ivanova inspiruje nebo provokuje:

1. Souboj božského světa (= horního) a hadího (dračího = dolního) světa je součástí mnoha tradic v Evropě, Asii, Africe a Severní Americe. Většina z těchto soubojů

⁴⁹⁵ ELIADE, *Mefisto a androgyn*, op. cit., s. 73-76.

jsou zápasem o plodnost a úrodu. Často se setkáváme s motivy velmi podobnými v podáních geograficky nebo kulturně velmi vzdálených. Hrdinové bývají blízcí bohu nebe, Slunce nebo hromu, protivníci mají většinou hadí přirozenost.

2. V některých tradicích je zápas chápán jako součást či završení stvoření světa (Blízký východ, Indie, Chetitě, Řekové). Protivník zde reprezentuje prvotní chaos.
3. Souboj jako součást stvoření neznají nebo nedochovaly tradice italská, keltská a germánská. Tór sice zápasí s Midgardsormem, nicméně jeho kosmický zápas nemá v *Eddě* žádný rozměr pro stvoření světa ani není akcentován boj o úrodu. Definitivní střet je situován na konec světových dějin a zápas končí tragicky pro hada i Tóra. Germánský hromovládce zůstává především protivníkem obrů, podobně jako folklórní transformace slovanského hromovládce bojuje s čerty.
4. Slovanské varianty zápasu hrdiny/hromovládce a protivníka/draka/čerta odkazují na prvotní stvoření pouze nepřímo a v značně deformované podobě. Jejich smyslem je především plodnost, úroda.
5. Akcent na ochranu plodnosti sblížuje slovanské prostředí s africkými a asijskými variantami mýtického souboje. Takový scénář příběhu je tedy společný širší tradici než pouze indoevropské – lze tedy předpokládat, že tento mýtus sahá do hlubší kulturní vrstvy než je období indoevropské jednoty.
6. Indoevropské tradice akcentují jako drakobijce boha hromu, blesku, bouře, který vystupuje jako prototyp bojovníka, patron druhé společenské funkce. Hromovládce svým soubojem garantuje a) plodnost (dává vodu, déšť), b) garantuje uspořádání tohoto světa (oddělení nebe a země, stabilitu nebeských světél, ...)
7. Detailní motivy tohoto souboje jsou pravděpodobně přenosné mezi různými tradicemi. Nelze tedy z chetitské, baltské, germánské, indické nebo slovanské varianty rekonstruovat indoevropskou verzi – velmi blízké motivy nalezneme ve verzích turkotatarských, ugrofinských, čínských, japonských. V tomto směru jsou slovanské varianty otevřeny vnějším a tedy i neindoevropským vlivům, které mohly působit na podobu mýtu i samotné osoby hromovládce.

7.2 „Vyskoč, bože!“: teorie Peruna jako vegetativního božstva (L. S. Klejn)

V roce 2004 vyšla publikace L. S. Klejna *Vzkříšení Peruna*, která se věnuje postavě Peruna a slovanskému archaickému náboženství. Za poslední dvě desetiletí je to jedna z mála kvalitních monografií na toto téma, ne-li nejkvalitnější. Klejnova kniha je rozdělena na

tématické oddíly: první se vyrovnává s dosavadním bádáním o slovanském pohanství, druhá analyzuje staroruský panteon z písemných i archeologických pramenů a třetí se pokouší dekódovat postavení Peruna pomocí rozboru folklórního a etnografického materiálu.

Hned první oddíl⁴⁹⁶ je do jisté míry v dosavadní literatuře převratný – Klejn vychází z nejstarších pramenů o Perunovi a slovanském pohanství a přes zprávy a domněnky raně novověkých a osvícenských autorů se dostává k teoriím 19. a 20. století. Zvláště analýza prací z druhé poloviny 20. století boří již zaběhnuté stereotypy: Klejn se kriticky vypořádal s teoriemi Łowmiańskiego, Ivanova a Toporova a zvláštní kapitolu věnoval B. A. Rybakovovi, jehož práce stále docházejí obecného uznání. Klejn se s jeho dílem velmi tvrdě vypořádal a velmi případně poukázal na její nedostatky: nepodložené konstrukce, svévolné zacházení s prameny, neznalost cizojazyčné literatury, absence jakékoliv metodiky, nacionální předpojatost a falešné domněnky, ne-li přímo výmysly, kterými kdysi věhlasný akademik zaplevelil své „studie“. Přesto, jak konstatuje Klejn, Rybakov se stal inspirací pro mnohé následné práce, ale především pro novopohanské hnutí, které se rozmohlo na počátku 90. let. I jemu a jeho názorům věnoval Klejn speciální rozbor. Kapitola o ruském novopohanství a jeho odnožích nacionalistického, šovinistického nebo antisemitského zaměření, patří bezesporu ke stylistickým vrcholům celé knihy a pečlivě mapuje tento bizarní jev, který ovšem stačil zapustit kořeny i v Čechách, Polsku nebo na Slovensku.

V druhém oddílu⁴⁹⁷ promluvil především kritický tón Klejna-archeologa. K přínosům knihy patří bezesporu rozbití několika mýtů. Klejn odmítá Sedovův nález „Perunova obětiště“ v podobě květu, kyjevské nálezy Chvojky nebo vykopávky ve Vladimírské ulici interpretovat jako pohanská obětiště, natož obětiště Peruna. Před kritickým okem autora neobstál ani zbručský idol jako památka na slovanské archaické náboženství – jako zcela mylné nebo zcestné tak působí odvážné a kategorické interpretace této modly z pera Rybakova nebo Ivanova a Toporova. S některými Klejnovými závěry si dovolíme nesouhlasit (např. interpretace Volose, jak jsme již naznačili výše), přesto musíme konstatovat, že autor tematiku poctivě a kvalitně zpracoval.

Na Klejnově knize nás však zajímá především jeho vlastní teze, které představil ve třetím oddílu své knihy.⁴⁹⁸ Klejn při své analýze překvapivě nevychází ze slovanské mytologie, ale z kavkazské, přesněji řečeno z čečensko-ingušského folklóru. Zaujala ho postava božstva či hérao Pirona, který podle tří folklórních zápisů vykazuje rysy

⁴⁹⁶ КЛЕЙН, op. cit., s. 13-130.

⁴⁹⁷ Ibidem, s. 131-256.

⁴⁹⁸ Ibidem, s. 256-387.

atmosférického a hromovládneho boha. V prvním textu se hovoří o tom, že Piron stvořil měděná nebesa a nutil ženy na něj vystupovat a odtud lít vodu. Sám o sobě tvrdil, že je bohem, až jedna z žen na něj svolala Boží trest a Bůh Pirona zabil. Podle druhého Piron stvořil zemi a nebe a nebe od země vzdálil tak, že ho nebylo možné za jeden lidský život dosáhnout. Podle třetího se Piron hádal s bohem. Stvořil měděná nebesa a chvástal se: „*Copak nejsem hromovládce? Copak z mého rozkazu nepřichází déšť? Copak nejsem bůh?*“⁴⁹⁹ Piron se dožil pětista let. Přestože se hádal s Bohem, Bůh mu odpouštěl, neboť Piron ctil starce, měl rád děti a pečoval o úrodu. Když však jedna čarodějnice Pirona přesvědčila, že se lidé smějí jeho dobrodiní, hromovládce se lidí zřekl a zahynul.

Klejn tvrdí, že Piron není nikdo jiný, než slovanský Perun. Podle všeho se jedná o převzatou mytologickou osobu, neboť Vajnachové (Čečenci a Ingušové) svého vlastního hromovládce mají – jedná se o *Selu*, který je nejstarší z bohů, otec *Eltu*, jednookého boha lovu, divoké zvěře a úrody. Piron je vřazen do kavkazského folklóru neorganicky a jako nepravý hromovládce také zahyne. Podoba jména Peruna a Pirona (Пирьон) je očividná, ovšem jak by se dostal slovanský bůh na Kavkaz. Klejn považuje za nejpravděpodobnější období první poloviny 8. století. Tehdy vojevůdce a chalífa Marván II. uspořádal výpravu za Kavkaz proti Chazarskému kaganátu, konkurentu chalífátu na Kavkaze. Výprava se zdařila, Chazaři byli poraženi a vytlačeni z Kavkazu až na dolní tok Volhy a při té příležitosti přesídlil Marván na Kavkaz několik tisíc dosavadních chazarských poddaných, většinou Slovanů. Noví osadníci se na Kavkaze dlouho neohřáli, zabili arabského místodržitele a pokusili se uprchnout, ale byli na útěku Marvánem dostiženi a zlikvidováni. Přes krátký pobyt slovanského obyvatelstva se Klejn domnívá, že s ním na Kavkaz mohl proniknout i Perun do místního folklóru. A pokud ne v této době, tak v době hegemonie Chazarského kaganátu ve východní Evropě, která umožňovala přesuny obyvatelstva od Donu nebo Volhy na Kavkaz.

Ponechme stranou diskuzi o oprávněnosti Klejnovy domněnky o přenosu Peruna do čečensko-ingušského folklóru, podstatnější je analýza všech tří folklórních líčení. Klejn představil dvanáct bodů:

1. Piron je bůh svázaný s deštěm, nebem a hromem – tedy hromovládce, protivník nebo syn vajnachského boha hromu Sely.
2. Piron vytvořil nebesa, která jsou falešná – jedná se však zřejmě o pozdní výklad pod vlivem přísně monoteistického islámu, který pochopitelně nestrpí jiného stvořitele než

⁴⁹⁹ Ibidem, s. 133.

Boha. Pironova nebesa jsou měděná – kovová nebo kamenná nebesa jsou vlastní germánské, baltské i slovanské mytologii.

3. Piron působil jako kulturní hrdina – daroval lidem vodní mlýn, kamenné žernovy a další civilizační výtobytky.
4. Piron je schopný odcházet do světa mrtvých a vracet se odtud.
5. Hrom působí kutálením sudů po měděném nebi.
6. Piron má moc nad ženami, které nutí k výstupům na nebesa a k lití deště.
7. Piron pečuje o zemědělské společenství a o úrodu.
8. Je starý, žil pět set let
9. Má tendence být hlavou panteonu.
10. Pironovy nároky jsou však neoprávněné – ve vajnachských vyprávěních není pravým bohem.
11. Soupeří s jiným bohem, který po delší době Pirona zahubí.
12. Příčinou Pironovi smrti je čarodějnice.⁵⁰⁰

Tento portrét kavkazského mýtického hrdiny se pro Klejna stal inspirací k rekonstrukci Perunovy role ve slovanském, příp. východoslovanském prostředí. Pironovo spojení s ženami, čarodějnicemi i jeho hořký konec vedl badatele hledat stopy Perunova kultu sezónních rituálech východoslovanského folklóru, které úzce souvisejí s prosperitou a při kterých vystupují postavy, připomínající hrdiny kavkazského vyprávění – ženy hromovládného boha, čarodějnice a božská bytost úzce spojená s plodností, úrodou, deštěm a hromem.

Ženské folklórní postavy spojené s sezónními rituály jsou především čarodějnice, rusalky a „Mařeny“, symboly zimy a smrti, které jsou rituálně vynášeny na počátku jara a následně páleny nebo topeny. Klejn tyto postavy spojuje do jednoho prototypu: tím je ženská oběť bohu, který zajišťuje úrodu a prosperity. Jak je to možné? Vypovídá o tom typologie všech těchto postav. Rusalky jsou bytostmi, které se objevují pouze v určitém ročním období: východoslovanské rusalky od Trojického týdne do Narození Jana Křtitele, bulharské samovily od Velikonoc do Stětí Jana Křtitele. Jsou spojeny s vodou a svým sezónním výskytem i s úrodou. Přicházejí z mýtického onoho světa, jejich původ je však lidský. Rusalky jsou mrtvé ženy, které nezemřely přirozenou smrtí, hříšnice, sebevražednice, dívky prokleté rodiči, čarodějnice, dívky narozené o svátku Rusálií, dívky svobodné a nepokřtěné děti (stejně jako české bludičky a světýlka). Polské *bogińki* mohou být navíc ženy, které zemřely při porodu,

⁵⁰⁰ Ibidem, s. 134.

dívky, které potratily, nebo duše porodních bab, což byly všeobecně podezřelé osoby. Bulharské samovily mohou rovněž způsobit smrt lidem, kteří se jim zalíbili, a ti se poté stanou jedněmi z nich. Tito ženští démoni jsou schopni měnit podobu, polské bogiňki se například proměňují v motýly.⁵⁰¹

Jak je vidět, slovanské příbuzné víl z českých palouků mají hodně společného s ženami, které nějakým způsobem narušily svoji ženskou roli – potratily, nepřežily porod, zemřely svobodné. Klejn se pro tyto bytosti snaží stanovit jeden společný pravzor – a nachází ho v ženě, která byla na počátku agrárního roku obětována božstvu plodnosti. Co to bylo za ženu? Ta, která porodila nějakým způsobem zvláštní dítě, případně dvojčata. Neobyčejní potomci byli znamením božího stigmatu na ženě, kterou si božstvo vybralo k oběti – a dítě mohlo být právě božím potomkem. Matka i dítě byly obětovány, odeslány k bohu. Rusalky tak jsou nevěstami boha a mezi nimi jsou i „nekřtěňátka“, jejich potomci. Tento kult našel odraz i v pohádkách – v těch, kde se mluví o osudu božských dětí a jejich matek, které byly po porodu se svými potomky zakovány do truhel nebo do sudů a poslány kamsi po vodě. Voda je velmi rozšířený symbol přechodu do podsvětí – místo, kam sud dopluje, odpovídá lidovým představám o „onom světě“. Sud pak je zřejmě symbolem pohřebních uren, do kterých byl ukládán popel obětí, v době, kdy byl ještě rozšířen pohřeb žehem. Pokud je tato Klejnova interpretace správná, jedná se pravděpodobně o indoevropský syžet a zvyklost. Vzpomeňme jen na řecký mýtus o Perseovi, který byl svým dědem Akrisiem zakován s matkou Danaé do truhly a vržen do moře. Vyloven byl až rybářem Diktem a přijat jeho bratrem, králem Polydektém (= „vřele vítající“), což je jen jiné jméno pro vládce podsvětí.⁵⁰² Oběť matky a dítěte (které mělo být božského původu) našla pravděpodobně odraz i v přesvědčení, že víly a divé ženy mění své podivné děti za lidské.⁵⁰³

S těmito oběťmi, které se zjara vracely na svět v podobě víl, samovil, boginěk a rusalek, jsou spojeny další postavy – ženské figuríny vynášené při slavnostech spojených s cyklickým zemědělským rokem. Symbolizují pravděpodobně nikoliv „zimu“ nebo „smrt“, ale právě ženy, obětované božstvům pro zajištění úrody, obnovení života v přírodě a pro prosperitu celé komunity. Rituál spočíval nejspíše původně ve spálení, později v topení ženy. Proto folklórní zvyklosti nejsou v tomto jednotné – někde jsou figuríny páleny, jinde topeny nebo obojí. Spojení figuríny a úrody se uchovalo v některých lokálních obyčejích, ve kterých je slaměný panák rozházen po poli nebo rozdělen dobytku do žlabů – pro lepší úrodu a

⁵⁰¹ ВИНОГРАДОВА Л. Н., *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*, Москва 2000, s. 40-45.

⁵⁰² KERÉNYI, *Mytologie Řeků II.*, op. cit., s. 42-43.

⁵⁰³ Viz PAVELKA P., „Divyženy u Pavlovic u Jimramova“, in: *Český lid*, 1903/13, s. 31-36.

plodnost. Na některých místech se při přechodu ke kostrovému pohřbu změnila i forma oběti – odráží se například v moravském pohřbívání basy. Ač by to mnohé překvapilo, zřejmě se jedná o zástupnou lidskou oběť. Starý typ pohřbu oběti žehem se uchoval v pálení soudků na ruskou *maslenici* (obdoba českého masopustu) nebo jejich kutálení na Narození svatého Jana Křtitele.

Klejn spojuje podobné rituály mezi počátkem jara a létem do jednoho celku. Podle jeho mínění v nich nalezneme spojující motivy – masopustní obyčeje, velikonoční zvyklosti, ruské *rusalie* a svatojánské slavnosti mají společný předkřesťanský základ ve slavnostech počátku zemědělského roku. Díky christianizaci a prosazení se církevního kalendáře, který ustanovil Velký půst právě na kritické období přechodu zimy k jaru, byl komplex pohanských rituálů rozbit. Část jich byla přesunuta před samotný Velký půst – ty, které byly bezpodmínečně nutné k obnovení mrtvé přírody a k zajištění úrody – část se vlila do velikonočních a povelikonočních zvyklostí a část se upnula k letnímu slunovratu. Dnes již zachycujeme pouze relikty kdysi jednotného systému původně jarních obřadů.⁵⁰⁴

Oběti a rituály za zajištění úrody a plodnosti se nemusely konat jen v určitou roční dobu – mohly být užity i v případě nečekané krize, např. sucha. Jejich charakter však pravděpodobně odpovídal pravidelným jarním obřadům. Klejn zde naráží na balkánskou *perperudu* neboli *dodolu*, o které jsme se zmínili výše. To je symbol stejné oběti, jako jsou figuríny „Moran“ či „Mařen“. Navíc Klejn odmítá spojit jméno rituálu s Perunem – podle něho se jedná o variantu latinského názvu pro motýla – *papilio*, francouzsky *papillon*, rumunsky *papaluga*. V rumunských písních je skutečně motýl (*papaluga*) vzýván podobně jako jihoslovanská *dodola*: „*Vyleť na nebe, otevři bránu a sešli déšť, aby dobře rostlo obilí!*“⁵⁰⁵ Proměna v motýla je vlastní některým slovanským vílám, ale rovněž čarodějnicím v evropských lidových tradicích. Balkánské vzývání deště má je tedy zřejmě synkrezí starobalkánských a slovanských zvyklostí, případně výsledkem působení slovanského pohanství na místní neslovanské obyvatelstvo. V centru jihoslovanského vzývání deště byl Perun, který je jmenován v některých dodolských písňových textech a tak lze předpokládat, že i podobné jarní obřady byly spojeny s tímto bohem a k němu směřovaly oběti žen – stejně, jako ženy směřovaly k vajnachskému Pironovi na nebesa, aby odtud lily životodárný déšť.

Zbývá poslední ženský motiv: čarodějnice. Zde budeme Klejna mírně doplňovat. Čarodějnice byly jak známo spojovány s vyvoláváním neúrody, neplodnosti a sucha. V případě usvědčení nebo nejistoty byly podezřelé ženy zkoušeny vodou, zda je přijme nebo

⁵⁰⁴ КЛЕЙН, op. cit., s. 310-315.

⁵⁰⁵ Ibidem, s. 269.

ne či přímo topeny. Opakuje se zde morfologie jarního rituálu – žena zvláštních schopností či rysů je obětována utopením (nebo upálením!), neboť si ji žádá samo božstvo a její setrvání na tomto světě by mohlo znamenat hněv boha v podobě sucha, neúrody, neplodnosti. K tomu dodejme, že východoevropská lidová kultura zná extatiky a především extatičky, kteří byli schopni odcházet do světa mrtvých pro úrodu nebo komunikovat s duchy mrtvých. Balkánské prostředí extázi či extatické šílenství přímo spojuje s vílami a rusalkami a pro toto šílenství zná i termín – rusalné pády. Extatici sami ve svých kataleptických výletech bojovali s čaroději, kteří zadržovali úrodu. Čarodějnice byly rovněž aktivní v době přechodových rituálů – při jarních slavnostech nebo na svatojánskou noc. Tyto postavy jsou tedy úzce spojeny s obřady jarního cyklu. Mohlo se stát, že démonizace extatiků vedla k jejich ztotožnění s negativní silou, čaroději a čarodějnicemi. Blízkost extatiků, extatiček a rusalek vyplývá i z jednoho detailu – východoslovanské prostředí zná paní rusalek – „starší rusalku“. Extatici – a to především ženy – se v evropském prostředí scházeli v nočních vytrženích na srazy, které vedla mocná noční bohyně. Na tyto srazy přicházeli mrtví i živí. Není snad tato „starší rusalka“ východoslovanskou obdobou těchto evropských lidových bohyň? Podle Klejna však všechny ženské postavy patří do družiny jiného božstva – Peruna, kterému byly tyto ženy obětovány.

Klejn pokračuje v rozboru jarních a letních rituálů ještě dál. Vedle ženské figury se v těchto obřadech objevuje ještě mužská. Tato mužská figurína umírá a je pohřbívána – Klejn přitom ztotožňuje postavy východoslovanského folklóru – Jaryla, Kupala a Kostromu. Všichni tři podle Klejna symbolizují jedno mužské božstvo. *Jarilo* je znám jako běloruský svátek, který byl slaven 27. 4. Jarilo⁵⁰⁶ byl folklórní postavou: mládenec, oděný v bílé košili, který v jedné ruce drží lidskou hlavu a v druhé snop obilí, někdy sedí na bílém koni. Při slavnostech býval představován mladou dívkou. Jarilovy slavnosti nesly expresivní sexuální symboliku a kult plodnosti. Jarilo jako mladý, či nový bůh putuje krajem, odívá ho do listí a květů a dává vzejít obilí: „*Kam nohou vstoupí, tam jsou žita kopy, kam se podívá, tam se klas v květ odívá.*“⁵⁰⁷ Jarilo je ovšem i dárce lidské plodnosti: „*Po světě širém Jarilo chodil, na poli žito rodil, lidem děti plodil.*“⁵⁰⁸ Sexuální motivy se projeví především v obřadu pohřbu tzv. „Jarilovy pleši“, což je lidově eufemistické označení penisu. Při tomto obřadu byla pohřbívána figurína s nadměrným falem, ke kterému přiléhaly svobodné dívky. Divoké obřady *jarilki* byly slaveny i na Rusi – Jarilo byl v severovýchodní Rusi zván *Jarunem*.

⁵⁰⁶ Jarilovo jméno očividně souvisí s českým *jarem*, ale i s ruským *jaryj* (= „divoký, statečný, zuřivý“).

⁵⁰⁷ „*А гдзе ж ён нагою/там жито капою/А гдзе же ён низырне/там колас зацьвице.*“, cit. podle ИВАНОВ, ТОПОРОВ, *Исследования в области славянских древностей*, op. cit., s. 181.

⁵⁰⁸ „*Валачывся Ярило/на усему свету/полю жыто родзив/людзям дзеци плодзив.*“, ibidem.

V roce 1765 informuje *Život svatého Tichona Zadonského* o slavení jarilek ve Voroněži. Podle něj byl Jarilo představován mladým mužem, který byl oblečen do květů.

Jarilo je podobný ještě jedné postavě – pomořanskému božstvu *Jarovitovi*, kterého popisují životopisy misionáře Pomorí Otty Bamberského. Při slavnostech tohoto boha prý kněz pronášel tato slova: „*Já jsem tvůj bůh, jsem ten, který odívá 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 mě ctí, a odnímám těm, kteří se ode mě odvracejí.*“⁵⁰⁹ Jak vidno, je podobnost s folklórním Jarilem velmi výrazná. Ponechme stranou analýzu tohoto božstva, konstatujme však, že za Jarilem a jeho svátkem se zřejmě skrývá božská postava. Jedná se pravděpodobně o umírající a znovu se rodící vegetativní božstvo a snad má vztah ke slovanskému hromovládcovi. Jarilo byl někdy ztotožňován se svatým Jiřím a možná že folklórní postava svatého Jiří vedla k přesunu Jarilových svátků z letního období do jarního. Oslava svatého Jiřího ve slovanském prostředí a jeho zobrazení ve folklóru (např. chorvatský *Zeleni Jura*) mají k východoslovanskému Jarilovi poměrně blízko.

Východoslovanský folklór zná ještě jeden rituální pohřeb – pohřeb tzv. *Kostromy*. Kostroma byla figurína, o kterou zápasily dvě skupiny mládeže. Jedna figurínu chránila a druhá se jí pokusila zmocnit. Pokud se jí to podařilo, byla figurína zničena za rituálního oplakávání první skupiny. Kostroma je v některých písních nazýván bohem a ačkoliv mívá někdy ženské šaty, je to jistě postava původně mužská.⁵¹⁰ Mezi postavami Kupaly, Jarily a Kostromy, stejně jako mezi kupaly a jarilkami lze nalézt podobné motivy i typologické shody. Lze se proto domnívat, že všechny slavnosti se původně vztahovaly k jedné postavě i k jednomu datu a měly jednu strukturu, která zvýrazňovala kult plodnosti. Za všemi folklórními postavami stojí pravděpodobně božstvo s vegetativními funkcemi, které umírá a zase se rodí, příp. je kříšeno. Svědčí o tom i fakt, že Jarilo byl oslavován tam, kde nebyl slaven Kupalo.⁵¹¹ *Život Tichona Zadonského* klade slavení jarilek ve Voroněži právě v předvečer svátku Narození Jana Křtitele. Zdá se tedy, že oddělení tří folklórních postav i rozdílné slavení jarilek a kupal je záležitostí pozdního vývoje lidového kalendáře.

Kupala býval v některých pramenech označován za božstvo a folklórní postava, která se za tímto jménem ukrývala, zřejmě nesla rysy archaického boha. Samotné jméno je pravděpodobně výsledkem sblížení kalku z křesťanské terminologie: Ivan Kupala = Jan

⁵⁰⁹ „...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 sole cultoribus meis, et his qui me contempnunt auferre...“, HERBORDUS, op. cit., s. 28.

⁵¹⁰ Viz ПРОПШ В. Я., *Русские аграрные праздники*, Санкт-Петербург 1995, s. 142.

⁵¹¹ ВАСИЛЬЕВ М. А., „Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси“, in: *Славяноведение*, 1994/2, s. 48.

Křtítel, a označení jednoho z rituálů doprovázející archaický svátek – koupaní. Východoslovanská *kupala* mají analogii ve staročeských *kúpadlech*. Význam staročeského výrazu byl již ve středověku poněkud posunut – nevztahoval se přímo k obřadům, ale k talismanům (návazům), kterými na tento svátek ženy a dívky obdarovávaly chlapce.⁵¹² Centrum oslav tohoto svátku bylo v předvečer dne Narození svatého Jana Křtitele. Stejně jako i v jiných evropských tradicích měla i ve slovanském případě svatojánská noc zvláštní magické schopnosti: výrazně aktivní byla nečistá síla – čarodějnice, rusalky, běsové, čerti.⁵¹³ Bylo možné sbírat léčivé byliny, čarovné kapradí, pálili se ohně, přes které se skákalo, a probíhaly rituální koupele: „...*Tomuto bohu Kupalovi, či přesněji běsu, dosud se udržuje památka v ruských krajích, obzvláště v předvečer Narození Jana Křtitele: večer se scházejí mládenci a dívky, pletou si věnce z trávy, vloží si je na hlavy a jdou na místo her. Zapálí oheň, vezmou se za ruce a nečistě chodí a skáčí, zpívají písně, ohavného Kupala často předvádějí. A skáčí přes oheň, sami sebe tomu běsu Kupalovi obětují...*“⁵¹⁴ Již nejstarší prameny si stěžují na výrazně orgiastický charakter svátku – kromě rituální nahoty docházelo k naprosté sexuální volnosti, která v této noci ztrácela veškerá tabu. Rozhořčená informace ze Pskova z roku 1505 je jen obdobou velmi podobných stížností ze všech slovanských oblastí v nejrůznějších obdobích:

„...*Když nastane tento svátek celé město začíná šilet na bubny a pišťaly...na všech nepřístojných satanských hřištích plesají a skákají. Ženy a dívky potřásají hlavami, z jejich úst vychází nepřístojný křik, ohavné písně, krouť se v bocích, vyskakují a podupávají. Z toho pak pochází veliký pád mužů a chlapců, díky ženskému a dívčímu svádění. Zde také hanebně jednájí vdané ženy a děvčata ztrácejí panenství...*“⁵¹⁵

V centru oslav stál zdobený strom nebo vyřezávaný dřevěný kůl, který byl nazýván „Kupalo“. Spolu s ním byla zhotovována slaměná figurína v ženských šatech. Oba rituální

⁵¹² V 15. století kritizoval mnich ostrovského kláštera řeholnice v klášteře sv. Jiří na Pražském hradě, že o svátku Narození sv. Jana Křtítel „*takové navazovadla aneb kúpadla*“ vyrábějí. V Čechách ještě v 18. století taková *kupadla* dávala děvčata chlapcům a v jihočeském dialektu znamenalo *kupadlo* vypálené místo v jeteli, snad ozvuk svatojánských ohňů. Viz SOUKUP J., „Kupadla v Čechách“, in: *Český lid*, 1903/13, s. 435-440.

⁵¹³ ЗИМИНА Т. А., „Купальская ночь“, in: *Русский праздник*, op. cit., s. 309-312.

⁵¹⁴ „...*togož kupala boga, ili istinněje běsa. i doselě pamjat deržitsja po stranam Rossijskim, naipače v navečerii, roždestva svjatago ioanna krstitelja, sobravšesja v večer. junoš. mužeska polu devičeska že i ženskago. sopletajut sebě vency ot zelija někojeho i vozlagjut na glavy svoja i onoja sujutsja imi ješčez na igralašči. kladut' i ogn' i okrest' jego jemšesja za rucě nečestivo chodjat i skačjut. i pēsni pojut', skvernago kupala. často potvorjajušče. i črez ogn' preskačjušče. samych sebe tomu že běsu Kupalu v žertvu prinosjat; i inych dějstv' dijavolskich mnogo na skverných soboriščach tvorjat. ich že i pisati nelěpo jest'. po sem prazdniku. svjatago ioanna krstitelja...*“, „*О идолах Владимировых*“, cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 297.

⁵¹⁵ „...*Егда бо придет самый тот праздник, мало не весь град возьметя в бубны и в сопели...и всякими неподобными играми сотонинскими плесканием и плесанием. Женам и девкам – главам накивание и устам их неприязни клич, всескверные песни, хрептом их виляние, ногам их скакание и топтание. Тут же есть мужем и отроком великое падение на женское и девичье шатание. Тако же и женам мужатым беззаконное осквернение тут же...*“, cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 294.

předměty byly ničeny – spáleny nebo puštěny po vodě. Spuštění „Kupala“ na vodu připomíná pohřeb vegetativního božstva nebo lidskou oběť za déšť a úrodu. Po potopení „Kupala“ následovala rituální koupel celé komunity, protože i „*sám bůh se koupal*“.⁵¹⁶ Zničení slaměné ženské figuríny naopak připomíná jarní obřady pálení či topení Smrti a Zimy. Slaměná postava má i případná jména – *Mara, Morena, Čert, Děd* a nejčastěji *Věd'ma*, tj. čarodějnice.

Svátek doprovázela řada magických obřadů – v centru ženské, či spíše dívčí magie bylo pletení věnců a věštby pomocí nich; dále očišťující obřady ohněm, které se opět týkaly především mládeže a jejich součástí byla rituální nahota a sexuální prvky. Z rozhořčených ovšem nekonkrétních popisů dobových zpravodajců lze dedukovat, že probíhaly i jakési pevně dané rituály, které měly sexuální a orgiastický charakter, nicméně psát o nich: „...*ne lepo, no stydno*...“.⁵¹⁷ Vedle sexuality, magie, agrární a vegetativní symboliky měl své místo i sluneční kult, přirozeně k charakteru slavnosti slunovratu. I v této slavnosti se objevuje zapalování a kutálení sudů a kol, jak to popisuje starec Grigorij v listu carovi Alexeji Michajlovičovi: „...*Také o dnu Narození Jana Předchůdce [= Křtitele] celou noc šílí, zapalují soudky s dehtem a hází zapálené věnce*...“.⁵¹⁸

Solární, agrární a sexuální náplň většiny obřadů, které navíc počítají s oběťmi, magií, vzýváním božských postav a komunikací se záhrobím, sjednocuje motiv plodnosti a regenerace. Svátek se v podstatě vztahuje k nadcházejícímu období, ve kterém vrcholí polní práce a které má klíčovou roli pro přežití komunity. Z tohoto důvodu nesou slavnosti orgiastický charakter – uvolnění všech pravidel v oblasti sexuálních vztahů symbolizuje návrat k původnímu chaosu, ze kterého vyjde nový řád a přírodní síly obnovené a připravené na období úrody. Je to prvek, který znají takřka všechny agrární civilizace – orgiastické prvky doprovázejí velkou část slavností, které se vztahují k vrcholnému nebo meznímu datu v kalendářích nebo při společenských událostech přechodového charakteru.⁵¹⁹ Rozbití tabu doprovázelo pravděpodobně i jiné slovanské obřady v průběhu roku a kromě symboliky chaosu a zrodu nového pořádku zrcadlí i svoji odvrácenou stranu: pevně stanovená pravidla archaické společnosti ve „všedních“ mezidobích.

Klejn tyto postavy považuje za symbol právě Peruna a zblíží je i s jejich balkánskými obdobami – Germanem, Kalojanem, nebo Carem, provázeným družinou koledníků. German i Kalojan jsou rovněž rituálně pohřbeni a spolu s Carem nesou výrazné

⁵¹⁶ „*сам бог купався*“, cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 290.

⁵¹⁷ Cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 293.

⁵¹⁸ „...*Тако же о рождестве Иоанна Предтечи всю ночь бесятся, бочки дехтярные зажигают и з гор катают, и венки зажегши скачут*...“, cit. podle ЗИМИНА Т. А., „Купальский костёр“, in: *Русский праздник*, op. cit., s. 313-314.

⁵¹⁹ Viz ELIADE M., *Mefisto a androgyn*, op. cit., s. 101-128.

falické znaky. Jejich expresivně vyjádřené sexuální prvky připodobňuje ke zbrani indoevropských hromovládců, která rovněž mohla symbolizovat falus a měla životodárné účinky na živé bytosti i úrodnost polí. Autor shrnuje své argumenty do osmi tezí:

1. *Kupalo* je pozdější označení jakési božské osoby, jejíž původní jméno bylo tabuizováno.
2. Kromě svátku Kupala, který je fixován na předvečer svátku Narození Jana Křtitele, jsou relikty slavností východoslovanského jarního cyklu situovány na čtvrtek (*Maslenica* – od čtvrtka syropostního týdne, *Rusálie* – čtvrtek po svaté Trojici). Čtvrtek byl dnem evropských hromovládců – Juppitera, Tóra, Perkuna i Peruna.
3. Ve východoslovanském masopustu i v kupalských obřadech hrálo významnou roli zapálené, ohnivé kolo. Může to být symbolem solárního božstva, ovšem ohnivé kolo je atributem i některých hromovládců, kteří se stali dominantními uranickými božstvy. Vzpomeňme na keltského Tarana. Klejn toto kolo považuje za symbol právě Peruna.
4. Charakteristický refrén kupalských písní „*tu-tu-tu, to-to-to*“ považuje Klejn za zvuk symbolizující hromovládce a údery jeho hromů.
5. S odvoláním na *Čudovský spisek* ze 16. století, který tvrdí, že na kupala „*skáčí přes oheň, když hřmí hrom*“⁵²⁰ tvrdí Klejn, že rituální skákání přes oheň nemá za cíl očištění, jak si myslí někteří etnografové, ale v podstatě vzývání hromovládce. Přítomnost Peruna v kupalských obřadech pak podle něho dokazuje i fakt, že uhlíkům ze svatojánských ohňů se připisovala stejná moc jako hromovým kamenům.
6. Koupání na svatojánskou noc spojuje Klejn s omýváním za první jarní bouřky. Tento déšť měl mít magické, léčivé a omlazující účinky. Stejný smysl připisuje autor i kupalským koupelím.
7. Klejn tvrdí, že lidové prostředí nerozlišovalo Jana Křtitele od Jana Evangelisty. Na něm se prý odrazilo ztotožnění Peruna, Kupaly a Jana Křtitele. Jako důkaz uvádí úryvek ze *Života Andreje Jurodivého* z 18. století, který vysvětluje proč je nazván Jan Evangelista synem Hromu: „*hrom je Duch svatý a Jan je synem Ducha svatého*“.⁵²¹

⁵²⁰ „*через огонь скачутъ, коли гром гримит*“, cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 320.

⁵²¹ „*гром есть Дух святой сын бо есть Иоанн Святаго Духа*“, cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 321.

8. Při jarních a letních rituálech figuruje dub, strom zasvěcený hromovládci.⁵²²

Perun je tedy umírající vegetativní božstvo – Klejn se však ještě pokouší rekonstruovat ve folklóru jeho vzkříšení. Nachází ho v rituální hře na nebožtíka. Relikty této orgiastické hry se uchovaly do 20. století. Hlavní postavu „nebožtíka“ hrál muž, který byl převlečen do pohřebních šatů, ovšem odhalen od pasu dolů. Po hraném pohřbu byl kříšen – mladé dívky byly nuceny si k nebožtíku přilehnout, líbat ho a etnografické zápisy naznačují, že byly nuceny k felaci nebo masturbaci až k výronu semene.⁵²³ V pozdější době byl orgiastický ráz této slavnosti zmírňován a mnozí se ho již odmítali účastnit. Klejn tuto zvyklost interpretuje jako pozůstatek rituálu vzkříšení mrtvého božstva, které bylo patronem plodnosti. Velmi podobný rituál pravděpodobně doprovázel svatby, které většinou probíhaly v časovém úseku blízkém k vánocům, kdy se odehrávala hra na nebožtíka. Autor *Slova svatého Grigorije* tuto zvyklost připisuje povolžským Bulharům (a tedy muslimům!), ale je zřejmé, že se s ní spíše setkal ve východoslovanském prostředí⁵²⁴: „...*Bulhaři se naučili požívat nečistotu vytékající z nečistých údů a tvrdí, že se tím očišťují od hříchů...*“.⁵²⁵ Tato pasáž následuje po zmínce, která tvrdí, že „...*Slované na svatbách vkládají nečistý úd a česnek do věder a pijí...*“.⁵²⁶ Ještě podrobněji tuto slovanskou zvyklost popisuje *Slovo někojeho christoljubca*, jehož autor píše: „...*Jestliže je u někoho svatba, pořádají ji s bubny a písněmi a s mnohými běsovskými obřady. A co je ještě horší: zhotoví mužský úd a vkládají ho do věder a čiší a pijí. Pak ho vyjmou,*

⁵²² КЛЕЙН, op. cit., s. 317-323.

⁵²³ Podobnou hru na vzkříšeného nebožtíka, ovšem bez náznaku orgiastických prvků, uvádí i Karel Jaromír Erben jako hru Na umrlého Žida: „*Na podzim, když listí již opadá, hrávají děti rády v zahradách na umrlého Žida. Jedno totiž, jsoucí Židem, položí se na zemi na znak, ostatní pak chodí, jedno za druhým, okolo něho do kolečka, zpívajíce:*

*Žid nám umřel pod lavicí,
pochováme ho na vinici,
nebudem mu zvoniti,
až nás bude honiti
okolo chléva
pro kousek chleba,
okolo polí
pro trochu soli.
Gon! – gon! –
Žide, Žide zhůru!
máš tam mastnou kůru;
až ta kůra vychladne,
Žid někoho popadne.“*

ERBEN K. J., *Prostonárodní české písně a říkadla. S nápěvy vřaděnými do textu. 1. svazek. 1. díl: Věk dětský. 2. díl: Písně a říkadla výroční*, Praha 1984, s. 248-249.

⁵²⁴ Ibidem, s. 370-376.

⁵²⁵ „...*bolgare naučivšesja, ot sramnychъ oudъ istekšuju skvernu, vkušajute rekušte simъ vkušepnetъ ocěštajutšja grěsi...*“, „*Slovo svjatego Grigorьja*“ (Pajsijuv sbornik), cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 23.

⁵²⁶ „...*slovene že, na svadъbachъ vьkladyvajuče sramotou, i česnovitokъ vъ vědra, pьjutъ...*“, ibidem (Sofijský rukopis).

*dotýkají se ho, oblizují a líbají...*⁵²⁷ Původní obřad byl tak vyjádřen již symbolicky za pomoci rituálních předmětů, přičemž voda ve vědrech, kam byl vložen falus, evidentně představovala sperma a jako taková byla i požívána. Tato zvyklost je nepřímou doložena i archeologicky z celého slovanského areálu nálezy dřevěných falů. V polské Łęczyci byla dokonce nalezena celá „svatební výbava“ složená z věder i z falu, na kterém byla vyobrazena mužská tvář. Nález pochází pravděpodobně z 12. nebo 13. století, a proto lze předpokládat, že v této době se podobné obřady odehrávaly v rámci svateb i mezi východními Slovy.

Takový je tedy Klejnův portrét Peruna, který aplikoval i na svržení Perunovy modly, jehož popis považoval pouze za letopiscovo nepochopení pravidelného rituálu Perunova pohřbu – zmínili jsme se o tom výše, stejně jako o větě, kterou měla podle pozdních pramenů křičet okolostojící: „*Vyskoč pane, náš bože!*“⁵²⁸ Podobná věta zaznívala i při pohřbu Kostromy. Výše jsme naznačili kritiku tohoto přístupu a nyní se pokusíme zhodnotit i Klejnovy další teze.

Centrum teorie nestojí ani tak na kavkazské legendě, ale na ztotožnění folklórních postav s Perunem. Můžeme připustit Klejnův zajímavý výklad jarních rituálů jako transformaci lidských obětí. Je zřejmě možné sjednotit oslavované a pohřbívané postavy východoslovanského folklóru. Je však možné je ztotožnit s Perunem? Klejnovy argumenty působí velmi slabě – ani symbol kola, ani jarní a letní koupání, ani čtvrtek, ani „*tu-tu-tu*“ nejsou prokazatelně spojené s hromovládce. A pokud přeci jen tyto symboly byly svázány s hromovládce, pak není hromovládce nikde jasně spojen s pohřbívaným božstvem. Jeho jméno se neobjevuje při těchto rituálech ani ve východoslovanském ani v balkánském folklóru, ačkoliv posledně zmiňovaný se nestyděl prezentovat Perunovo jméno při jiných příležitostech. Umírající božstvo nenese žádné hromovládné funkce, stejně jako kříšený nebožtík. Máme před sebou folklórní postavu, která je rituálně pohřbena a která evidentně souvisí s úrodou a plodností – ovšem to je vše, co víme. Nepomáhají ani analogie z okolních archaických tradic – hromovládce cyklicky neumírá v žádné blízké mytologii. Klejn uvádí syrského Ba’ala, který je zabit a z podsvětí po sedmi letech přiveden bohyní Ištar. To je však chabý důkaz. Známe jen jediný takový případ, kdy se hovoří o ztotožnění boha bouře a odcházejícího boha – tráčí bohové Gebeleizis a Zalmoxis. Zalmoxis skutečně pravidelně

⁵²⁷ „...i jegda že ou kogo ichъ boudetъ brakъ i tvorjaty sъ boubny i sъ sopěľmi i sъ mnogymi čjudesy běsovskymi i inože sego gorěe jestъ. Oustroivъše sramotu moužskouju i vьkladyvajušte vъ vědra. i vъ časě i rьjuty i vунetъše osktoкуvajuť i oblizuvajuť. i cěľujuť...“, „Slovo někojeho christoljubca, i revnitěľja po pravoi věřě“, cit. podle ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 45 (pozn. 15-16).

⁵²⁸ „Выдыбай, господару наш боже!“, cit. podle КЛЕЙН, op. cit., s. 340.

odcházel do podsvětí a byli k němu vysíláni poslové, kteří byli nabodnuti na kopí.⁵²⁹ Ztotožnění s Gebeleizidem, tráckým hromovládcem, je však zřejmě pozdější, nejisté a zároveň i kdyby k němu došlo, sotva by mělo vliv na slovanské archaické náboženství. Musíme tedy odmítnout Klejnovu teorii o Perunovi jako umírajícím a vzkříšeném božstvu jako neopodstatněnou a ponechat Perunovu božskou nesmrtnost na obloze.

Sporné je i zařazení čarodějnic a rusalek do Perunovy „družiny“. Oběti směřované za déšť a úrodu mohly skutečně směřovat k Perunovi. Nicméně čarodějnice, extatici a pravděpodobně i rusalky se pohybovali spíše mezi zemí, světem magie a podsvětím. Jim blízká božstva byla spíše chtonického, magického a telurického charakteru – svědčí o tom magie, spojení s vodou nebo s extází. Lze se tedy domnívat, že čarodějnice nebyly kněžkami Peruna, ale sloužili spíše magickým božstvům – nějaké obdobě mocné noční bohyně, jak ji známe ze západní a střední Evropy, nebo bohu-mágovi. Klejn však velmi málo operuje s jinými postavami slovanské mytologie. Snad pod dojmem polovědeckých přístupů Ivanova a Toporova nebo Rybakova, kteří s těmito postavami zacházeli, jako kdyby je osobně znali. Nakonec hledání stop slovanského pohanství v kavkazské mytologii je velmi složitá záležitost. Kavkazské národy mají v mnohém velmi blízkou archaickou kulturu k indoevropským a severoeuroasijským národům a tato blízkost čeká dosud na svoji analýzu. Čečensko-ingušský Piron může být pouze zdánlivě příbuzný se slovanským Perunem.

Lze si však položit otázku, kdo je ono vegetativní božstvo. A má nějakou spojitost s Perunem? Na tuto otázku se pokusili odpovědět tři jihoslovanští badatelé.

7.3 „Smrtná neděle, kams klíče poděla?“, teorie o Perunově synu

V devadesátých letech se problém folklórních postav pokusili řešit jihoslovanští badatelé. Měli k tomu pádný důvod: postavu svatého Jiřího v chorvatském folklóru – *Juraje*. Kapadocký mučedník získal v jihoslovanském prostředí rysy předkřesťanského božstva, podobně je tomu i v jiných tradicích. Navíc se postava Juraje objevuje v řadě písňových textů sezónních rituálů. Na to poukázal Radoslav Katičić v několika svých studiích a pokusil se kolední, velikonoční a další obřadní písně dešifrovat.⁵³⁰ Inspirován jeho studiemi sepsal svoji knihu i Vitomir Belaj, který v podstatě zopakoval Katičićovi teze. Belaj do své knihy, publikované v roce 1998, ještě zahrnul teorie Ivanova a Toporova a B. A. Rybakova. Kniha

⁵²⁹ ELIADE, *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, op. cit., s. 53-56.

⁵³⁰ KATIČIĆ R., „Hoditi – roditi. Spuren der texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1987/33, s. 25-41; idem, „Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1989/35, s. 57-98; idem, „Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1990/36, s. 61-93.

tak působí značně kompilativním dojmem, pokud nechceme přímo říci epigonstvím. Katičičovi teorie jsou opakovány tak podrobně, že se Belaj v některých pasážích pohybuje na hraně plagiátu. Ovšem odhlédněme od této autorské zvláštnosti a zaměřme se na teorii, kterou oba badatelé zastávají.

Hypotéza spočívá na rozboru chorvatského folklóru, ovšem je zasazena do širokých slovanských souvislostí. Badatelé zastávají názor, že celoroční obřadní písně představují systém, který v sobě ukrývá mýtus. Myšlenka jistě zajímavá a podpořená i materiálem z jiných slovanských tradic. Do systému sezónních rituálních písní zařadili autoři především ty, které mají své analogie v jiných slovanských lidových kulturách, a lze tedy předpokládat, že mají i společný základ, jenž má svůj zdroj v obřadech a textech slovanského archaického náboženství. Rozbor právě takovýchto textů vedl Katičiče i Belaje ke rekonstrukci právě toho mýtu, který se skrývá za písněmi. V nich se velmi často opakuje jméno Juraje.

Jaký měl být tento mýtus? Jeho děj začíná na Vánoce, kdy se mělo narodit božské dítě. Aby bylo jasno, nejedná se o Krista, svátek jeho narození pouze překryl původní archaický smysl. Dítě, které se narodilo, je synem pohanského boha. Toto dítě je však okamžitě uneseno. Kým? Koledníky – ti totiž představují mrtvé, kteří v tuto dobu navštěvují svět. V mýtické době líčené v obřadních písních navštívili božský příbytek a uloupili božské dítě. To vypráví například koleda, ve které se koledníci dožadují koledy:

*„Jako ne č’te darovati,
očemo vam sinka zeti,
najmlajšega, najdražega,
očemo ga otpelati
s crne gore v ravno pole,
med deklice, med snašice,
tam čemo ga rezigrati,
rezigrati, restancati.“⁵³¹*

Případně:

*„Ak nas nete darovali,
mi vam bummo sinka krali,
sinka krali, otpelali,
otpelali med rožice
med rožice fjojlice*

⁵³¹ BELAJ, op. cit., s. 156.

*među rajske djevojčice.*⁵³²

Koledníci ukradli tedy nejmladšího syna a odvěkli ho k „rajským dívkám“, „z černé hory na rovné pole“, což v interpretaci autorů znamená podsvětí. Čí to však byl syn a kdo to vlastně byl? Jedna koleda z Krku, která má ovšem varianty i v jiných chorvatských oblastech, tuto postavu podle badatelů identifikuje:

*„Ovo su vam kolejani, fiole,
ki su bili lani, fiole.
Našli smo mu vrata,
dobru sucu u dvore.
Da bi, Bože, zlata
čin pozlatit vrata!
Pred dvorom mu zelen bor.
pod nim igra vranjin konj,
zlatnjin sedlon osedlan,
zlatnu uzdu obuzdan.
Na njen jaše mlad junak.
Ki je ta mlad junak?
Ni to mlad junak,
već sveti Juraj oružnik,
ki nam budi pomoćnik.*⁵³³

Postava svatého Jiřího-Juraje se tedy objevuje ve dvoře, kam přicházejí koledníci a kde v jiných variantách nalézají dítě v kolébce nebo odkud kradou nejmladšího syna a odvěkají ho podsvětí. Dvorec písňových textů je podle Belaje sídlo božstva – je skryt za zlatými nebo kovovými vraty a stojí na hoře. Na jeho dvoře stojí strom, většinou dub, přesně jak je to v koledách ukrajinských, ruských, běloruských, jihoslovanských. Zřejmě nejstarší známá varianta ovšem pochází z Čech, kterou zapsal v roce 1426 Jan z Holešova a po něm ji zopakoval v roce 1436 kněz Matěj:

„... Češi, dokud byli pohany, uctívali Baala a protože nevěděli, jak ho nazývat, říkali: ,Vele, Vele, dubec stojí prostřed dvora. ‘... a tak ho jeho následovníci oslavovali...’“⁵³⁴

Popěvek „Vele, Vele, Dubec stojí prostřed dvora“ považoval Matěj za vzývání západosemitského boha Ba’ala, kterého znal z četby *Starého zákona*. Jedná se však o kolední

⁵³² Ibidem, s. 157.

⁵³³ Ibidem, s. 146.

⁵³⁴ „...Bohemi cum adhunc erant pagani Beel adorabant et propterea nescientes eum nominare, dixerunt: ,Wele, Wele, Dubec stogy postrzed dwora ‘...quem adhunc eorum imitatores decantabant...’“, ibidem, s. 66.

píseň a Belaj interpretuje koledníky jako posly podsvětního boha Velese a dvorec považoval za sídlo Peruna. V duchu teorií Ivanova a Toporova se odvolává na Perunovi atributy – hora, dub. Ukradené dítě, které v lidovém prostředí nese jméno Juraj, je tedy Perunův syn. Ten je unesen posly boha podsvětí, kde se z něho stává něco na způsob Velesova adoptivního syna. Juraj se ovšem na jaře vrací a s sebou z podsvětí přináší nový život, plodnost a úrodu. Tomu odpovídá řada evropských tradic vztahujících se k svátku svatého Jiří 23. 4. – v Čechách 24. 4., neboť na svatého Jiří se slaví svátek umučení biskupa Vojtěcha (kterého Belaj překvapivě považuje za chorvatského světce). Jiří-Juraj-Jegorij se objevuje v jarních obřadních písních a úslovích, české nejsou výjimkou.

*„Mořena! Mořena!
Kam jsi klíče děla?
Děla jsem je, děla
svatému Jiří.
Děla jsem je, děla
svatému Jánu,
aby nám otevřel
do nebe bránu.
Svatej Jiří vstává,
zem odemykává,
aby tráva rostla,
trávička zelená,
růžička červená
fijala modrá.“⁵³⁵*

[Z Chrudimska]

Analogické písně najdeme i v jiných slovanských oblastech. Rovněž jak je známo, na svatého Jiří vylézají hadi a štíři, což je obrat, který symbolizuje počátek jara a probuzení země nejen v Čechách, ale např. i ve východoslovanském folklóru. Ptáci, plazi, hmyz a jiná teplomilná havěť se vrací z podsvětí, nazývaného východními Slovany *Vyrij* nebo *Iryj*. Tento název bývá dáván do souvislosti s lidovou podobou jména svatého Jiří – Juraj, podobně jako blízkost se slovy, která vyjadřují sílu a plodnost: jarý, jaro. Sblížení světce s božstvem přinášejícím plodnost a sílu nového jara probíhalo pravděpodobně i na rovině jazykové. Není tu zřejmě bez souvislosti ani české úsloví, že je ještě někdo přes svůj věk *Jura*, tedy má

⁵³⁵ ERBEN, op. cit., s. 166-167.

dostatek životních sil a elánu. Nakonec v této myšlenkové linii musíme zákonitě dojít k východoslovanskému Jarylovi, který vykazuje velmi blízké rysy s chorvatským nebo západoslovanským Jurijem/Jiřím. V Bělorusku byl svátek Jaryla slaven v dubnu, blízko k datu svátku svatého Jiří. Nebudeme zřejmě daleko od pravdy, pokud pro obě dvě postavy budeme hledat společného archaického jmenovatele. A konečně pomořanský bůh Jarovit, jak jsme se zmínili, je ve své rituální promluvě blízky Jarylovi a tím pádem i Jurijovi.

U charakteru tohoto božstva se však Katičić ani Belaj nezastavují, ale rekonstruují jeho příběh dál. Jurij se setká s další častou hrdinkou slovanského folklóru *Marou* (Mařenou, Marjou, atd.), která se do něho zamiluje, a oba mají slavit svatbu. Problém je, že jsou oba sourozenci, jenomže ani jeden z nich to neví – Mara je dcerou Peruna, Jurij je domnělý syn Velese. Chorvatští badatelé si k rekonstrukci opět vypomáhají písňovými texty:

*„Mlada nevjesta po gradu šeće,
po gradu šeće, deverke budi,
dever ne verak kako brajenek,
stante se gore mlade snašice,
pak nadielite nas djevojčice,
nas djevojčice, zelena Jurja,
sve su djevojke замуž otišle,
samo ostala Mara djevojka,
Mara imala zlatnu jabuku,
puno gospode za jabuku drže,
komu jabuka, temu djevojka,
Juri jabuka, Juri djevojka,
Jura ji tače u ravno polje,
u rano polje, u crne gore – kirales.“⁵³⁶*

Zlatá jablka, které drží nevěsta Mara při očekávání ženicha, mají být blesky, atributy hromovládce – přesněji kulové blesky. Tak skutečně figurují zlatá jablka v některých jihoslovanských písních, které líčí, jak nevěsta – většinou sestra Slunce – zlikvidovala pomocí zlatých jablek coby blesků průvod drzého nápadníka – většinou tureckého paši. Mara je rovněž hrdinkou mnohých epických písní slovanského folklóru, jsou jejím jménem nazývány figuríny, rituálně ničené na počátku jara nebo na svatojánskou noc a vystupuje v milostných příbězích a pohádkách – stačí vzpomenout slavnou ruskou pohádku o Marje Morevně, kterou

⁵³⁶ BELAJ, op. cit., s. 181.

přes její udatnost unesl Kostěj Nesmrtelný, a car Ivan ji jen horko těžko získával nazpět. Zde je jméno Mary spojeno s otčestvem *Morevna*, připomínající českou *Moranu*. Toho využila i teorie jihoslovanských etnografů, jak uvidíme níže.

Jistotu, že oba jsou sourozenci, berou badatelé z Jurijova příběhu, kdy jeho počátek kladou na Perunův dvorec. Belaj dokonce oba nazývá bliženci, neboť se měli narodit ve stejný den. Dále je argumentem časté opakování motivu ztotožňování pojmu „švagr“ a „bratr“ pro Mařiny starší sourozence. Nakonec je inspirací i slovanský folklór, který velmi často opakuje motiv sňatku, přinejmenším potenciálního, mezi bratrem a sestrou.

Co však je zajímavé – ve chvíli zamýšleného sňatku již nevystupuje Jurij pod svým prvním jménem, ale pod jménem Ivana.

*„Lepa Mara rože brala
na ivanjsko navečerje,
oj lado, lado, oj, Ivo, lado
I od rože venca pljela
za Ivana svevišega.“⁵³⁷*

Souvisí to zřejmě s tím, že svatba obou postav je situována na svatojánské období a mužská postava mění jméno podle svátků významných světců, které na dané období připadá. Jméno Mary je zachováno. Dvojici Ivana a Mary (Marie) zná i východoslovanský folklór. V kritický moment je však Mara podvedena a svého bratra-milence zabije, případně se za ní pomstí její bratři. Smrt Jurije-Ivana vysvětluje jako nutnou oběť za úrodu a plodnost. V některých variantách písní, kde je dívka podvedena a nevěrný milenec zabit, je z jeho těla potom zhotoven nábytek pro pokojík zrazené milenky. Intepretace se opět nabízí – jedná se o odraz výše naznačeného mýtu o stvoření a smrt milence je smrtí boha, z něhož je vytvořen svět, podobně jako milenec stvořil mikrokosmos (= pokojík) své milé. Tyto mýty o rozřezání prabytosti zná např. germánská nebo indoíránská mytologie. Tak se podle badatelů odráží i ve slovanských milostných písních:

*„Molodec devku pridezčestvoval,
celoval, miloval, da za ruku bral,
perestenočki symal pozoločenyi,
otšedši od nej, nasmechašja stal, ...
Neserdi menja, dobryj molodec,
ved' ja devočka ne bezrodnaja,*

⁵³⁷ Ibidem, s. 256.

*u menja, devuški, jest' otec i mať,
otec i mať, dva bratca milyje,
ja velju bratcam podstrelit' tebja,
podstrelit' tebja, potredit' dušu.
Ja z kostoček terem vystroju,
ja iz rebryšek poly vystelju,
ja iz ruk, iz nog skamňu sdelaju,
iz golovuški jandovu sol'ju,
iz sustavčikov nal'ju stakančikov,
iz jasnych ognej čary vinnyja
iz tvojej krovi navarju piva,
sozvu všech podruženek,
posażu ja vseh po lavočkom
sama sjadu na skameječku.
Vy podružěňki moji, golubuški
zaganu ja vam zagadočku,
vam chitru, mudru, nedogadlivu:
vo milom živu, po milom chožu,
na milom sižu, miloga p'ju,
iz miloga p'ju, krov' miloga p'ju.⁵³⁸*

Podobný motiv se objevuje i v českém prostředí:

*„Na lásce sedím,
na lásku hledím,
láskou se ovijím,
z lásky ti připíjím.⁵³⁹*

Z krásné Mary se nakonec stane bohyně smrti Morana, která je zjara vynášena, aby uvolnila místo novému Jiřímu a mýtus se cyklicky opakuje.

Tak vypadá teorie Katičiče a Belaje: přicházející bůh plodnosti z podvěti je ukradený Perunův syn, který se zamiluje do své sestry, svede ji a opustí, což má za následek jeho smrt. Je to tento božský syn, který svým příchodem a smrtí garantuje plodnost a úrodu. Jeho oplákovájí slovanské národy při rituálních pohřbech ve slavnostech agrárního roku. Jeho oběť je však stvořením nového kosmu, z jeho těla je obnoven svět ve své síle, když se znovu zrodí

⁵³⁸ KATIČIČ, *Hoditi-roditi*, op. cit., s. 39-40.

⁵³⁹ BELAJ, op. cit., s. 321.

z chaosu, který symbolizují přechodové rituály letního slunovratu se svými orgiastickými slavnostmi, zbavenými všech pravidel uspořádaného kosmu.

Portrét svatého Jiří ve folklóru doplnila Belajova diplomantka, slovinská badatelka Mirjam Mencejová. Ve své vynikající práci *Pán vlků ve slovanské mytologii*⁵⁴⁰ však Jiřího-Jurije spojila nikoliv se zemědělským kultem, ale s pasteveckým. Základní otázku, kterou si autorka klade, je identita vládce vlků, který se objevuje v evropské lidové kultuře a je velmi výrazně zastoupen i v tradici slovanských národů. Mencejová vychází z mnoha variant jednoho příběhu o člověku (většinou pastýři), který je přítomen velkému sněmu vlků, jemuž předsedá některý ze světců, většinou svatý Jiří a na něm rozděljuje kořist pro každého z vlků. Lidský pozorovatel sedí ukryt na stromě nad vlčím sněmovištěm a poslouchá. Nakonec jsou přiděly určeny, pouze se nedostalo na posledního, kulhavého vlka. Tomu Jiří přidělí právě onoho člověka, sedícího na stromě. Vlk většinou podhrabe kořeny a své oběti se zmocní.

Mencejová vychází z rozvinuté úcty, které se těšil svatý Jiří mezi pastevci – byl vzýván jako ochránce proti vlkům a divé zvěři v celém slovanském světě. Je tedy on oním tajemným pastýřem vlků? A je totožný s tou postavou, která vystupuje v zemědělském cyklu? Badatelka podrobnou analýzou „vlčích“ historek a „vlčího“ kultu odpovídá: postava svatého Jiřího jako vládce vlků je sice velmi rozšířená, ale nejedná se o původní představu. Jiří funguje jako sekundární pán vlků a na tomto místě zaměňuje postavu kulhavého božstva ve vlčí podobě, která je transformována do dalších hrdinů již christianizovaného folklóru: např. ďábla, svatého Sávy, svatého Jiří, apod. Historika o vlčím sněmu se vztahuje na konec pasteveckého roku, kdy byl na podzim zaháněn dobytek z pastvy a po datu konce pastvy již nesměl být vyháněn, neboť vlci dostali od svého pána volnost a přidělenou kořist. Tímto pánem bylo podsvětní božstvo – Veles. A zde Mencejové navazuje na Belaje – Jiří-Jurij je Perunův syn, který byl unesen kulhavým Velesem do podsvětí – jeho únos je právě zobrazen ve scéně, kdy se kulhavý vlk zmocní člověka (většinou pastýře) ukrytého na stromě (většinou na dubu). Dub je Perunův strom a Jiří je ochránce pastýřů – tento příběh tak zobrazuje to, co dekodovali Katičić a Belaj ve vánočních koledách. Jurij se vrací na jaře, při první pastvě, kdy jsou vlci opět podřízeni moci pána vlků a Jurij má chránit jako archetypální pastýř před nimi stáda. Jurij přichází na svět jako pastýř – je to dáno tím, že podsvětí v indoevropských tradicích a tedy i slovanské bylo představováno jako pastviště a Jurij se vrací jako adoptivní syn právě vládce této podsvětní „louky“ Velese. Jurij přináší s sebou nejen plodnost, ale i znalost, jak se magicky chránit před vlky.

⁵⁴⁰ MENCEJ M., *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Ljubljana 2001.

Mencejová tedy zachovává syžet obou svých předchůdců, ovšem zdůrazňuje roli Jiřího v pastevecké obřadnosti, která měla velmi blízko ke kultu vlka. Z tohoto důvodu se Mencejová domnívá, že Jurijův mýtický příběh nezačíná na Vánoce, nýbrž na den poslední pastvy, v podzimním období. Přechodové rituály a s nimi spojené mýty byly až později přesunuty na období zimního slunovratu a křesťanských oslav Kristova narození. Původně však byl Perunův syn unesen na podzim.

Nemáme tu prostor zabývat se podrobněji studiiemi tří jihoslovanských badatelů – zvláště kvalitní práce Mencejové by si to zasloužila. Zaměříme se především na otázku významnou pro naše téma: přítomnost Peruna a jeho syna v rekonstrukci mýtu.

První problém – přítomnost Peruna v mýtu jako otce umírajícího a znovu se vracejícího božstva je pouze hypotézou bez jakýkoliv podkladů. Katičíc i Belaj se tu nechali unést metodou Ivanova a Toporova a jejich závěry a zařazují Peruna do mýtu pouze na základě nepřímých důkazů (dub, dvorec, odkud je mladý bůh unesen, stojí na hoře). O přímém vztahu hromovládce k folklórní postavě Jurije však nepřinášejí jediný přesvědčivý důkaz. V žádné koledě není uveden Perun nebo nějaký odkaz na hromovládce, natož abychom měli jediný důkaz o jeho otcovském vztahu k Jurijovi nebo Maře. Belaj dokonce uvádí, že otcem obou byl Perun a matkou Slunce – to je však velmi problematické tvrzení. Pokud chce rekonstruovaný mýtus vztáhnout k praslovanskému období, potom si musí uvědomit, že slovanská solární božstva byla mužská. Už v tomto je celá teorie značně pochybná.

Postava domnělého Perunova syna je problém ještě složitější. Připusťme, že postavy Jaryly, Kostromy, Kupaly, Germana a Jiřího-Juraje ze slovanského folklóru mají skutečně společný základ – je jím božstvo, které přináší plodnost, úrodu, má velmi blízko k sexualitě. Jeho zdůrazněné pohlavní znaky připomínají sochu germánského boha Freye ve švédské Uppsale, která měla rovněž velký falus a Frey byl vzýván jako patron svateb a sexuality. Slovanské božstvo, ze kterého zřejmě všechny tyto folklórní postavy vycházejí, mělo pravděpodobně nějaký vztah i k pomořanskému Jarovitovi. Setkáváme se zde s reprezentantem třetí funkce ve slovanském panteonu? Snad. Postava Jiřího však velmi připomíná umírající božstva Předního východu a východního Středomoří. Předovýchodní pastýř Tammúz, chetitský bůh plodnosti a syn Boha bouře Telepinu a konečně řecký Dionysos – to jsou bozi, kteří mají velmi blízko ke Katičícově a Belajově rekonstrukci mýtu. Dionysův příběh je velmi podobný – je to syn hromovládného Dia, ovšem někdy je uváděn i jako syn Háda, případně „podsvětního Dia“. Sám bůh je s Hádem někdy ztotožňován. Jako dítě byl přepadnut a roztrhán Titány stejným způsobem, jakým byla v jeho kultu roztrhána pečená kůzlata jako obětiny. Zajímavé je, že Titáni přišli s nabílenými tvářemi, přišli totiž

z podsvětí – a hle, v rekonstrukci mýtu si pro božské dítě přijdou koledníci.⁵⁴¹ Jejich masky skutečně symbolizují svět mrtvých, ze kterého přicházejí, odkud přinášejí požehnání pro úrodu příštího roku, ale pochopitelně i hrozbu.

Rovněž slovanská Mara nachází své obdoby v řecké mytologii – Dionysos si bere Ariadnu, původně snad bohyni spjatou s podsvětím, ale i se Sluncem a nebem. Podobnou postavou je kolchidská Medeia – kouzelnice, přicházející z podsvětí (= Kolchida). A rovněž její nápadník Iáson, přichází pro zlaté rouno do podsvětí království a odtud si Medeiu odvádí. Iáson měl být zahuben již v dětství a skutečně byl pohozen a vychovali ho pastýři nebo kentaurové. Byl líčen jako lovec nebo jako oráč – obě dvě činnosti mají charakter patronace nad prosperitou. Iáson má velmi blízko k bohyni země – Démétér. A konečně přichází jako mladík před krále Pelia pouze s jedním sándálem – tedy kulhářem.⁵⁴² Kulhavost případně tzv. monosandalismus je příznakem všech, kteří se pohybují na hranici mezi světem mrtvých a živých. Rovněž výchova a adopce hrdinů pastýři nebo lovci poukazují na podsvětí – odtud se hrdinové vrací do světa lidí, aby se zhostili úkolů, které většinou pomáhají komunitě od neštěstí nebo jsou jí ku prospěchu.

Hrdina přicházející z divokého světa podsvětí do světa lidí – to je velmi rozšířený motiv. Ve výše zmíněné teorii je právě toto připsáno Jurijovi. O takovéto transformaci božstva do postavy světce svědčí i ruské apokryfní texty o životě svatého Jiří. V nich je světec uvězněn na třicet let v hrobě, ovšem odtud vystoupí a jede na Rus šířit křesťanství. Do cesty se mu staví lesy, hory, řeky, ale Jiří je rozptýlí po Ruské zemi. Na jeho příkaz se rozutečou i vlci, kteří loví to, co jim Jiří přidělí – zcela v duchu vyprávění, která zaznamenala Mencejová. Nakonec dorazí ke Kyjevu, kde porazí cara Demiana a vysvobodí ze zakletí své sestry.⁵⁴³

Ivanov a Toporov považovali Jiřího za hromovládce – kvůli jeho charakteru válečného jezdce a zápasníka s drakem. To je však pozdější motiv, který se do portréту Jiřího dostal až později – na západě byl zpopularizován až ve 13. století Jakubem de Voraigne. Slovanský folklór tento aspekt nezdůrazňuje, a lze ho proto považovat za dodatečný. Jihošlovanskí badatelé proto právem tuto domněnku odmítají. Problém však je, jestli můžeme považovat za pravděpodobný syžet, který je v pracích Katičiće a Belaje představován. Únos dítěte do podsvětí je v podstatě pouze zrekonstruován na nejasných textech – navíc ztotožnění dítěte

⁵⁴¹ KERÉNYI, *Mytologie Řeků I.*, op. cit., s. 188-205.

⁵⁴² Idem, *Mytologie Řeků II.*, op. cit., s.182-205.

⁵⁴³ Viz КИРПИЧНИКОВ А., *Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды*, Санкт-Петербург 1879, s. 155-173, Kirpičnikov ovšem upozorňuje na podobné motivy v bylině o Ďuku Stěpanoviči. Pramenem k staroruské verzi legendy tak nemusela být slovanská mytologie, ale hrdinský epos. Sám Kirpičnikov se kriticky vyjadřuje ke sblížení jmen *Jurij* a *Jarylo*, viz s. 150-153.

s Jiřím je opět nejisté a není nikde vyjádřeno explicitně. Koleda z Krku sice hovoří o Jurajovi, ale nikoliv o únosu nebo dítěti. Lze skutečně předpokládat, že vánoční koledy tvoří jednotný systém, který vypráví jeden příběh? Opět nám zde chybí prokazatelná souvislost mezi jarním Jurijem a dítětem, které mělo být údajně uneseno. Řeč koled je natolik nejasná, že z nich nelze rekonstruovat podrobný syžet mýtu ani identifikovat jejich domnělé hrdiny.

Problematická je i postava Mary. Je pravda, že toto jméno se objevuje v mnoha slovanských písních, pohádkách a v koledních písních, které doprovázely chorvatský svátek Zeleného Jurije. Ovšem hovoří tyto texty vždy o jedné postavě? V obřadních písních svatojiřského svátku je naznačen vztah mezi Jurijem a Marou. Nelze však říci, že Mara byla dcerou Peruna a Jurijovou sestrou – badatelé nepředložili jediný text, který by nás k tomuto tvrzení opravňoval. Jak jsme viděli u Klejnovi teorie, Maru, Mařenu, Morenu lze vykládat nejrůznějším způsobem. Samotné jméno souvisí nějakým způsobem se smrtí, extází a magií (viz česká *mora*, *můra*), později bylo sblíženo se jmény křesťanských světic. Nevíme však nic bližšího o identifikaci této postavy.

Celkově lze říci, že rekonstrukce mýtu, který badatelé předložili, je nepřesvědčivá. Spíše se zdá, že k vykonstruované osnově byly přiřazeny hodící se texty, ovšem analýza mýtického syžetu a typologie folklórních postav se nemůže omezit na sezónní obřadní písně. Autoři při hledání praslovanského vzoru pro svůj příběh v nejrůznějších oblastech nepočítají s pozdějším možným přenosem motivů, které mohly cirkulovat ve slovanském světě i dlouho po přijetí křtu a s původní mytologií nemusely mít nic společného. Opominuty zůstávají analogie u jiných evropských tradic, které by mohly pomoci při osvětlení vztahu mezi podsvětím a plodností. Charakter ženských a mužských božstev, která byla přítomná v evropských zemědělských kultech je značně složitý. V rámci zemědělských kultů se po celé Evropě setkáváme se zápasy o plodnost, družinami bohyň a bohů chtonického a telurického charakteru, průvody mrtvých, které byly často znázorňovány koledníky. Zmíňme jen, že ve východní Evropě se v určitých dnech měli pohybovat extatici nebo mrtví vedeni kulhavým vůdcem, v některých tradicích (např. v Pobaltí) kulhavým dítětem. V Řecku se v období Vánoc pohybovali podsvětní *kallikantzaroí*, kteří měli polozvířecí podobu, byli kulhaví a vybavení velkými pohlavními údy a vedl je kulhavý vůdce. Děti narozené v tomto období, se takovými bytostmi mohou stát. To odpovídá i východoslovanské a balkánské tradici, kdy děti narození během vánočních svátků se mohou stát čaroději, upíry nebo vědmami. Nevztahují se spíše na toto chorvatské koledy o možném únosu dítěte? V Pobaltí se v extázi do podsvětí vydávali vlkodlaci, kteří bojovali o úrodu s čaroději. Vedl je kulhavý vůdce, někdy dítě. Nemá toto vztah k Jiřimu, jako pastýři vlků? Většina extatiků, kteří se účastnili takových

bitev, byli voláni nějakými bytostmi a patřili do družin božských bytostí podsvětního charakteru.⁵⁴⁴ Belaj i Mencejová tvrdí, že únoscem Jiřího byl Veles, bůh mrtvých. Mencejová ho identifikuje s Pastýřem vlků a dokládá to kulhavostí vlčího vůdce – symbolu světa mrtvých. Jenomže kulhavostí trpí řada hrdinů, kteří se z podsvětního světa vrací na zem, podobně jako slovanský Jurij – Oidipús. Iáson, Perseus. S kulhavostí souvisí i Dionysos, který se měl narodit z Diova stehna. Jaký je tedy vztah mezi těmito kulhajícími hrdiny a Jurijem?

Podobné otázky můžeme položit i v případě Mary. S jakou božskou postavou souvisí? Je to skutečně božská postava? Pokud je v řadě folklórních textů hrdinkou Mara, Marja, apod. hovoří se vždy o stejné postavě? Připomeňme jen sestru krále Artuše, vílu Morganu, která vychází z keltské bohyně smrti Morrigany. Ta se dostala do seznamu nočních bohyň evropské lidové tradice, které bdí nad úrodou a do jejichž družin vstupují extatičky.⁵⁴⁵ A jméno Mara souvisí s morama, ženami schopnými měnit podobu a ovládajícími magii – tedy s extatičkami ze slovanského prostředí.

Naznačili jsme jen malou část ze složitého spletnice evropské lidové tradice. Komplikovanost postav, které se pohybují v mýtech, pohádkách, obřadech a rituálních textech nejen po Evropě, ale i po celé Euroasii jednoduše neopravňuje konstruovat mýtus pouze z vybraných písňových textů. Nemůžeme říci, že syžet, který jihoslovanští badatelé představili, neexistoval. Nikdo ho však přesvědčivě nedokázal. Proto na konci této kapitoly můžeme vyhlásit pouze teze typu „Co nevíme...“:

1. Nevíme nic o tom, že by Perun byl otcem umírajícího a vracejícího se božstva, které se snad skrývá za postavou Jurije.
2. Nevíme nic o tom, že by Perun byl otcem Mary.
3. Nevíme, zda Jurij a Mara byli sourozenci.
4. Nevíme, jakým způsobem se Jurij dostal do podsvětí, proč do něho sestoupil.
5. Nevíme, proč umírá folklórní postava a je rituálně pohřbívána. Její totožnost s Jurijem pouze předpokládáme.
6. Nevíme, kdo je Mara a zda v sobě neskrývá více postav.
7. Neznáme vztah mezi Jurijem podsvětními božstvy.
8. Nemáme přesnou klasifikaci textů z lidového prostředí: je tedy velmi těžké určit, který text v sobě nese mýtický syžet a který ne.

Lze tedy pouze konstatovat, že naše otazníky jsou příštími badatelskými výzvami ke komplexnímu výzkumu nad otázkou: kdo je Jurij a kdo je Mara slovanského folklóru?

⁵⁴⁴ GINZBURG, *Noční příběh*, op. cit., s. 182-215.

⁵⁴⁵ *Ibidem*, s. 130.

8. SVĚTCI A BOHATÝŘI

(otázky transpozice a transformace slovanského hromovládneho božstva)

*„Veliký jest Vladimír cár!
svatá vůle jeho,
kdyžs nám zabil pána boha,
opatř nám jiného.“*

[K. H. Borovský: Křest svatého Vladimíra]

8. 1 Elijášův ohnivý vůz

Pozoruhodnou kapitolu z dějin evropského křesťanství představuje kult světců. Úcta k svědkům víry, jejichž památku církev připomínala, se mezi obyvatelstvo barbarské Evropy šířila společně s novou vírou, ovšem v lidovém, slabě christianizovaném prostředí získávali svatí zcela bizarní podobu. Jejich recepce byla totiž podřízena zákonitostem archaického myšlení, které sice přijímalo základní kontury nového náboženství, ovšem nové pojmy i postavy zapojovalo do svého systému sakrální sféry. Zhusta se tak měnila forma, obsah však zůstal zachován. Archaické pojetí svatosti, zbožnosti a obřadnosti tak přecházelo na nové rituály, hrdiny a svaté nové víry. Světci tak získávali fantastickou podobu a jejich povaha v lidové zbožnosti spíše připomínala zuřivá a nevypočitatelná pohanská božstva než následovníky Kristovy. K tomu je ovšem třeba dodat, že takovéto chápání světců a sakrality vůbec akceptovala i velká část kléru a jen skutečné intelektuální špičky církevní hierarchie byly schopny hledět na svaté očima teologie a nikoliv archaického myšlení. Slití archaické a církevní úcty k svědkům víry pak vedlo k radikálnímu řezu reformace, která ve snaze vrátit křesťanské zbožnosti teologickou čistotu vylila s vaničkou i dítě a úctu k svatým zavrhlá zcela.

O tuto formu synkreze se ovšem zasloužila i sama církev. V složitém a obtížném procesu christianizace se jedním z postupů misijní praxe stala inkulturace. Misionáři se pokoušeli využívat symbolů archaického náboženství pro snadnější přijetí víry nové. Běžným jevem se tak stala sakrální kontinuita časová (svátky) i prostorová (místa). Konečně i božstva a héroové staré víry museli nalézt svoji náhradu. A zde církev měla v záloze svoji nebeskou armádu světců, jimž byl určen patronát nad oblastmi, které dříve spadaly do kompetence božstev. Názorný příklad o tom poskytují listy papeže Řehoře I. Velikého, které obsahují rady misionáři Anglů Augustýnovi, pozdějšímu arcibiskupovi z Canterbury:

„...A pokud chtějí obětovat množství býků na pohanských slavnostech, má být taková jejich slavnost rovněž zachována: ale ke dnům zasvěcení nebo narození svatých mučedníků...“⁵⁴⁶

Po stopadesáti letech však tato praxe již znepokojovala klérus franské říše a v roce 742 *Concilium Germanicum* podobné zvyklosti kritizuje:

„...Biskup je ve své diecézi pobouřen, že lid Boží se účastní obětí dobytčat, které pošetili lidé podle pohanského zvyku vykonávají vedle chrámů ve jménu svatých mučedníků nebo vyznavačů a Boha i svaté tak popouzejí k hněvu...“⁵⁴⁷

A ve stejném duchu se rozhorluje i *Capitulare Karla Velikého* z roku 769:

„...oběti dobytčat, které pošetili lidé vedle chrámu vykonávají podle pohanského zvyku ve jménu svatých mučedníků nebo vyznavačů Páně, spíše než k milosrdenství popouzejí svaté k hněvu...“⁵⁴⁸

Pohanské oběti křesťanským svatým se však konaly dál a v některých částech Evropy až do 20. století. Koneckonců i svatý Václav podle legend připíjel svatému archandělu Michaelovi, což byl zvyk, který se původně vztahoval na pohanská božstva.⁵⁴⁹ Polabští Slované připíjeli podle svědectví Helmolda Černobohovi:

„Mají pak Slované podivnou pověru, neboť při svých hodech a pitkách podávají dokola číši, nad níž pronášejí slova, ať nedím požehnání, nýbrž proklínání, ve jménu bohů svých, dobrého totiž i zlého, vyznávající, že dobrý bůh řídí všechn zdar a prospěch, zlý pak všeliké neštěstí. Proto také zlého boha nazývají svým jazykem Diabol nebo Černoboh, tj. černý bůh.“⁵⁵⁰

A připíjení bohům v rozích zná i staroruská homiletika:

⁵⁴⁶ „...Et quia boves solent in sacrificio daemonum multos occidere, debet his etiam hac de re aliqua solemnitas immutari: at die dedicationis vel natalitiis sanctorum martyrum...“, cit. podle ZÍBRT, op. cit., s. 43.

⁵⁴⁷ „...Episcopus in sua parochia solitudinem habeat, ut populus Dei respicat hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Deum et sanctos suos ad iracundiam provocantes...“, ibidem.

⁵⁴⁸ „...hostias immolatitias, quas stulti homines iuxta ecclesias ritu pagano faciunt sub nomine sanctorum martyrum vel confessorum Domini, qui potius quam ad misericordiam sanctos suos ad iracundiam provocant...“, ibidem.

⁵⁴⁹ „...Pohár, který já držím v ruce, musí jeden každý z vás vypít ve jménu svatého archanděla, k jehož svátku nám na zítřek jako připomínka připadá půst...“, „Druhá staroslověnská legenda o sv. Václavu“, in: *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*, překlad a komentáře Bláhová E., Konzal V., Praha 1976, s. 169-170.

⁵⁵⁰ „...est autem Slavorum mirabilis error, nam in conviviis et compotacionibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum. Boni scilicet atque mali, omnem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo profitentes. Unde etiam malum deum lingua sua Diabol sive Zcerneboch, id est nigrum deum appellant...“, HELMOLD I. I/ cap. 52, op. cit., s. 104.

„...*Těmto bohům předkládá a připravuje oběti i slovanský národ: vílám, Mokoši, Divě, Perunu, Chorsi, Rodu, Roženicím, upírům a beregyním a Pereplutu – tomu připíjejí v rozích a přitom se otáčejí...*“⁵⁵¹

Pokud se tedy reformace stavěla ve jménu křesťanství proti kultu svatým, nevědomky se tak vypořádala s praxí, díky níž bylo křesťanství vůbec akceptováno většinou obyvatelstva.

Vedle praktického kultu se svatí „paganizovali“ i v lidové spiritualitě. Z lidí z masa a kostí se staly polobožské nebo přímo božské postavy, které žárlivě střeží svoji úctu a autoritu, ovládají atmosférické jevy, poskytují plodnost, prosperitu, úrodu nebo úspěch, léčí nemoci, ale i krutě trestají a bez slitování zabíjejí. Úcta k některým dosáhla takových rozměrů, že zastínila i centrální postavu celého křesťanství, trojjediného Boha, příp. Krista. Zvláště je to patrné na mariánském kultu, který dosud úspěšně dominuje lidovému křesťanství katolické i pravoslavné Evropy a přímo navazuje na mateřské a telurické kultury evropského pohanství. Úcta k Matce Boží vedla z hlediska teologie k absurdním konstrukcím, z pohledu archaického náboženství však zcela pochopitelným. Výsledkem synkreze jsou četné lokální mariánské kultury, nadřazování postavy Marie postavě Kristově, vytváření kvazisexuální božské dvojice Bůh-Otec x Marie (s Kristem jako božským synem), zasvěcování národů a zemí Matce Boží (zcela v duchu archaické představy o matce-zemi) či připisování Marií vlastností, jejichž absolutním reprezentantem je z hlediska teologie pouze Bůh (slitování, milosrdenství, odpuštění, ochrana). Takovéto vnímání božské Matky pak vedlo až k tvrzením, že Kristus byl spravedlivě ukřižován, neboť neposlouchal svoji matku, nebo že pouze božská matka zadržuje svého zuřícího syna, aby podle vzoru lítých pohanských božstev nezničil hříšný svět.⁵⁵²

Kromě výrazné mateřské „bohyně“ obsahoval panteon lidového křesťanství i další výrazné postavy, které měly zcela evidentní božský charakter. Christianizace raně středověkých státních celků vedla k rychlému vzniku „státních“ panteonů svatých. Ovšem i lidové prostředí vyzdvihlo některé světce do božské sféry. Svatí se stali hrdiny příběhů, ve kterých na počátku věků („kdysi“, *in illo tempore*) chodili s Kristem po světě a přebrali tak charakter starých bohů, které podle podání známém značné části světových náboženských tradic, přebývali na zemi mezi lidmi. V dalších případech zase nabrala úcta ke světcům zcela božský charakter – příkladem může sloužit například svatý Mikuláš na Rusi, který na některých ikonách ze 14. a 15. století je situován na místě Krista. Jeho neobvyklé postavení

⁵⁵¹ „...*тѣмъ же боготъ требоу кладоуть и творятъ. и словенъскии языкъ. вилатъ. и мokoшѣ. divě. perounou. chъrsou. rodou. и rožanicі. oupіremъ. и beregynjамъ. и pereplutou. и verъtjačesja pъjutъ emou въ rozěchъ...*“, ГАЛЬКОВСКИЙ, op. cit., s. 24-25.

⁵⁵² K tomu viz GUREVIČ A., *Nebe, peklo, svět*, přel. Kolár J., Praha 1996, s. 437-445, příp. 93-170; k pozoruhodnostem lidové „teologie“ viz GINZBURG C., *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, přel. Špaček J., Praha 2000.

v ruském lidovém křesťanství potvrzují četná svědectví od počátku raného novověku a v jeho postavě spatřuje B. A. Uspenskij christianizovaného pohanského boha Volose.⁵⁵³

Jiná prostředí vygenerovala specifický kult dalších světců – např. podobné postavení jako měl mezi Velkorusy svatý Mikuláš, přisuzovali Ukrajinci svatému Jiří a svatojiřský kult byl vlastní i západním Slovanům a Chorvatům. V Srbsku přijal řadu archaických rysů národní světec Sáva Nemanjić. Nelze tvrdit, že světci, kteří nesou v legendárním nebo lidovém podání zázračné až „nekřesťanské“ rysy, byli nutně dědici konkrétního pohanského božstva. Spíše se jednalo o způsob pojetí svatosti v archaické kultuře, které bylo značně rozdílné od pojetí křesťanského. Jedná-li tedy světec lidových vyprávění zuřivě a divoce, nebo mění podobu či ovládá atmosférické jevy, nemusí se ještě nutně za ním skrývat pohanské božstvo. Řada motivů v kultu světců má naopak zdroje v křesťanské kultuře samotné a nebo přinejmenším ve středomošské, odkud byly přeneseny do kultury barbarských národů Evropy právě christianizací. Rovněž při přenosu patronací z pohanských božstev na křesťanské světce docházelo bezesporu k přenosu rituálů, které původně souvisely s funkcí archaického boha do kultu konkrétního světce, aniž by to muselo znamenat, že světec byl pouze převlekem dřívější mytologické bytosti. Nicméně některé postavy světců nesou komplexní archaické motivy a lze se domnívat, že se v jejich kultu ukrývá původní pohanské božstvo se svou typologií i mytologickými syžety.

Pokud hledáme stopy archaického kultu slovanského hromovládce v pozdější christianizované lidové kultuře, bezpochyby nás zaujme postava starozákonního proroka Elijáše. Je ovšem třeba připomenout, že jeho kult a spojení s hromovládcovými funkcemi je vlastní především s pravoslavnými Slovy. Katolická část slovanských národů tak výrazného dědice pohanského hromovládce nevytvořila. Jako případný hromovládce vystupuje v christianizované kultuře ojedinele Elijáš (na hraničním území s pravoslavným okruhem) někdy archanděl Michael (snad pro svůj válečný charakter a zápas se satanem), jindy samotný Bůh, některé náznaky svědčí, že v českém prostředí jím mohl být svatý Jakub Větší. Naopak mezi pravoslavnými Slovy je postava proroka Elijáše natolik komplexní a neoddiskutovatelně spjata s hromem, že úvaha o transformaci Peruna do tohoto světce se jeví vysoce pravděpodobnou.

Elijáš má v kultu křesťanských církví zcela osobité postavení. Nejedná se totiž o křesťanského světce, ale o starozákonního proroka, jehož příběhy popisuje poslední část *První knihy královské* a první kapitoly *Druhé knihy královské*. Elijáš je vlastně prototypem

⁵⁵³ УСПЕНСКИЙ Б. А., *Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)*, Москва 1982.

izraelských proroků v době královské a jeho výsadní postavení v judaistické tradici převzalo i křesťanství. Je to Eliáš spolu s Mojžíšem, který se zjevuje překvapeným apoštolům při mystériu Proměnění Krista na hoře Tábor (Mk 9, 2-6). Eliáš podle biblického podání nezemřel, ale byl vzat na nebesa na ohnivém voze, taženém ohnivými koňmi. Právě způsob prorokova nanebevzetí, popsany ve druhé kapitole *Druhé knihy královské*, mělo klíčový význam pro jeho kult v lidovém prostředí. Atmosférické a hromovládne funkce byly Eliášovi připsány zřejmě ještě v lidovém křesťanství východního Středomoří – jako hromovládce byl znám Řekům i kavkazským národům. Řekové jej pak prostředkovali Slovanům byzantského kulturního okruhu – to vysvětluje absenci jeho kultu mezi katolickými Slovany, neboť západní církve kult starozákonních postav původně příliš nepěstovala. Úcta k Eliášovi tak pronikla ke katolickým Slovanům především na severozápadním Balkáně – Eliáš se stal patronem Bosny, má zasvěcení v Dalmácii, chorvatském Přímoří a několik ve Slovinsku: v Prečni u Nového mesta, Planině u Črnomlju u chorvatských hranic. Pronikl však do lidové kultury slovanských muslimů pod jménem Alija, zřejmě jako relikv předislámské, christianizační epochy.⁵⁵⁴

Podle tradice balkánských Slovanů byl svět rozdělen mezi pět světců – tedy každý z nich ochraňoval jednu jeho podstatnou složku. Bulharská píseň připisuje svatému Janovi kmotrovství a pobratimství, svatému Atanášovi ledu a sněhy, svatému Mikuláši bohoslužby, svatému Petru klíče od nebe a Eliášovi:

*„Delba deljat peti svetii,
pet svetii, do pet bratja,
delba delja nebo zemja,
vъv delbata se podnalo,
sveti Ivanu kumstvo, pobratimstvo,
sveti Atanasu ledove, snegove,
sveti Nikolu služba i trapeza,
sveti Iliju grъmove, treskove,
sveti Petru ključi ot neboto.“⁵⁵⁵*

V podobném textu další bulharské písně je svatému Ivanovi připsáno opět kmotrovství a navíc náboženská sféra (*kumstvo i bogomolstvo*), svatému Mikuláši vláda nad mořem a námořnictvím (*da chodi po more, gemii da krepí*), svatý Petr opět získal klíče od rajske brány

⁵⁵⁴ OVSEC, op. cit., s. 170.

⁵⁵⁵ МАРТИНОВ Д., *Народна вяра и религиозни народни обичаи. Второ фототипно издание*, София 1994, s. 61.

(ključi od rajskite vrata, da stoi na rajskite vrata i da otvarja i zatvarja rajskite vrata) a působnost Elijáše – svatého Iliji je široce opsána: Ilija vládne letním hromům a bleskům, sbírá oblaka a mlhy, které uzavírá v Černém moři, a dává rosu a déšť:

*„Padnali mu se letni gormotevi,
padnali mu se letni treskavici:
da si leti pod sinoto nebo,
da si leti sbs tmnite oblaci,
da sbbira mrgli i oblaci,
da zaključva v Černoto more,
da zaključva, ošte da otključva,
da si dava rosa i dždove.“⁵⁵⁶*

Rozdělení světa v bulharských písních je obsaženo i v srbských textech o Nebeské svatbě Slunce a Měsíce. Zde je patronát nad konkrétními oblastmi darem hvězdy Večernice účastníkům svatby: Bůh dostane nebeskou klenbu, svatý Jan zemní mrazy, Mikuláš vodu a brody, Panteleon tři jasné svíce, Petr letní horka, „ohnivá“ Marije živý oheň a Ilija opět blesky (střely) a hromy:

*„Raduje se zvijezda Danica:
ženi brata sjajnog Mjeseca,
isprosila munju od oblaka.
Ona kupi kićene svatove:
kuma kumi boga jedinoga,
a prikumka svetoga Jovana,
starog svata svetoga Nikolu,
a djevera apostola Petra,
prava svata svetog Panteliju,
jendibulu Ognjenu Mariju,
kočijaša svetoga Iliju.
Kad ich stala darivati darom,
kumu daje nebeske visine,
a prikumku te zimne cićine,
starom svatu vode i brodove,
a djeveru te ljetne vrućine,*

⁵⁵⁶ Ibidem, s. 684.

*pravom svatu tri sjajne svijeće,
jendibuli onaj oganj živi,
kočijašu str'jele i gromove.*⁵⁵⁷

V bulharském folklóru je Elijáš/Ilija nazýván *Gr̃monik*, *Gr̃modol* nebo *Gr̃molomnik*. Prohání se po nebi na voze do něhož jsou zapřaženy čtyři (někdy šest) koně a střílí ohnivé střely proti „lamijím“, které ohrožují úrodu. Ilija vládne dešti a letním oblakům a jeho zbraněmi jsou *gr̃motevnica* (= hrom), *svetkavica* (= blesk) a *treskavica* (= hrom a blesk spojené s úderem, který zabíjí nebo zapaluje). Hrom pochází z rachotu Ilijova vozu, blesk jsou střely, které Ilija vrhá proti nečistým silám. S podobnou představou se setkáváme i v českém prostředí, kde ovšem hromovládnost není připsána proroku Elijášovi, ale přímo Bohu, jak dokládají etnografické záznamy z minulého století z Boleslavska: „*Pán Bůh jede v kočáře, kola drnčí a od podkov koňských jiskří se a blýská.*“⁵⁵⁸ Podle jiných podání pochází blesk ze švihání Ilijova biče, z nozder jeho koní nebo z jiskření z pod jejich kopyt a *treskavice* je hromový kámen, kterým bije Ilija většinou z Božího rozkazu hříšníky. Na rozdíl od jiných slovanských tradic, které chápaly smrt z úderu bleskem za požehnání, chápe bulharské prostředí oběť blesku jako nečistou a takto postiženým nebyly poskytnuty běžné pohřební rituály. Ilija bývá líčen jako vykonavatel Boží vůle v písních, které popisují trest Boží za lidské hříchy. V jedné z nich je lidstvo na příkaz Boží trestáno vodou, kterou vládne svatý Pantaleon, ohněm skrze „ohnivou“ Marii a hromem, jímž vládne právě Ilija:

*„Iz t̃men oblak se čul strašnijat glas:
udri gr̃mi, gr̃movnik Ilija,
udri oğ̃n, ognena Mario,
udri voda, voden Panteleja!“*⁵⁵⁹

V jiné písni na podobné téma se sejdou nebeští svatí na sněmu a rozhodnou se potrestat lidstvo za jeho hříchy. Nástrojem trestu je Ilija, který vládne oblakům a tudíž i životodárnému dešti. Ilija na tři roky uzamkne mlhu a mraky rajským klíčem do Černého moře, země puká a lidstvo trpí a hyne suchem, které především staří lidé těžko snášejí:

*„Toj si litnal više pod nebesa,
ta si s̃bra t̃gla i oblaci,
nakara gi na d̃n v černo more,
zaključ̃i gi s rajski ključ̃eve,*

⁵⁵⁷ КАРАЦИЊ, op. cit., s. 164.

⁵⁵⁸ Podle jiných podání pochází hrom z koulení ocelových koulí, se kterými hraje svatý Petr a Adam na nebi kuželky. Když koule narazí o kuželky, zajiskří se a od toho pochází blesk. Viz KONOPAS, op. cit., s. 453-457.

⁵⁵⁹ МАРТИНОВ, op. cit., s. 62.

*tri godini dъždec ne porosil,
na krъst se zemja propuknala,
devět lakti zemlja na dъlboko,
na dъlboko zemlja na široko,
šte propadnat starci s beli bradi,
šte propadnat babi s beli kosi.“*

Nakonec se však lidstvo kálo a prosbami obměkčilo Iliju, který na zem opět seslal déšť:

*„Smilil mi se sam Sveti Ilija,
ta oključi tъmnite moreta,
ta otprusna tъgli i oblaci,
i zarosi sitna ticha rosa,
i zavale ruen siten dъždec,
i nakvasi zemljata, gorata.“⁵⁶⁰*

Jiná verze líčí jako příčinu sucha nikoliv trest Boží či světců za lidské hříchy, ale slabost samotného Iliji, který onemocněl a na devět let ulehl, takže nemohl vládnout oblakům a poskytovat z nich déšť. Kritickou situaci vyřešila až jeho sestra ohnivá Marie, která zašla za Bohorodičkou pro pomoc. Matka Boží ji poradila lék, který nakonec Iliju vyléčil.

Ilija je spíše než světce zůřivým a mocným božstvem které vládne kosmickou silou. Ta rovněž připomíná indoevropské hromovládce – válečníky, kteří jsou schopni uspořádat nebe a zemi. Podle podání, rozšířeném na celém Balkáně, Ilija vždy zapomene, kdy je jeho svátek a teprve po jeho uplynutí mu datum prozradí jeho sestra. Tím zachrání celý svět, neboť by ho jinak svou oslavou plnou hromů a blesků docela zničil. Tuto legendu neznají jen Bulhaři ale i Srbové a v pozměněné verzi kolovala i v chorvatském Prekmurí, kde však místo Ilijovy sestry vystupoval sám Bůh.⁵⁶¹ Svátek proroka Elijáše je v pravoslavném i katolickém církevním kalendáři stanoven na 20. 7., což přesně odpovídá období letních bouřek. Bulhaři považovali tento svátek za prostředek léta nebo za předěl mezi létem a podzimem. Rituály, které se vztahovaly k tomuto dni, měly především zajistit úrodu, déšť, ochránit pole a domy od hromu, blesku a krup. Směřovaly tedy k těm oblastem, které souvisely s působností hromovládce a lze tedy předpokládat, že slavení Elijášova svátku v sobě obsahovalo archaické relikty slavností na počest slovanského boha hromu. Především v jižním Bulharsku se uchovaly slavnostní rituály až do 20. století. Obřady měly svoji rodinnou a kolektivní rovinu.

⁵⁶⁰ Ibidem, s. 65-66.

⁵⁶¹ ВАСИЛЕВА М., „Илинден“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 157-158; OVSEC, op. cit., s.172.

V domácnosti byl obětován nejstarší kohout, jak naznačují některé vysvětlující folklorní texty, jako náhradní oběť za hospodáře. V případě že by kohout nebyl obětován, hospodáři hrozila smrt, tj. božstvo zastoupené starozákonním prorokem by si ho povolalo k sobě. Z krve kohouta se mísilo těsto pro obřadní chléb (*bogovica, kolač sv. Ilija*). Kohout i koláč se poté jedli na společných obřadních hostinách, na kterých se scházela celá vesnice nebo více vsí. Ty se konaly na místech přímo zasvěcených Ilijově kultu, situovaných většinou za vesnicí, často s posvátným dubem. Na těchto kultovních místech byla prováděna ještě společná oběť býka nebo berana.⁵⁶² Zvyklost byla popsána například ve vsi Zapalňa v roce 1898, kde byl vybrán starý býk a obětován, za společné peníze pak byl koupen jako náhrada majiteli mladý býček. Ženy k rituální hostině připravili chleby a přinesly víno. U makedonského Velesu se obyvatelstvo scházelo na místě zasvěceném Ilijovi asi hodinu až hodinu a půl za městem, kam každý přinesl kohouta nebo slepici. Drůbež byla obětována, vařena a poté obřadně pojídána.

V této souvislosti nelze nezmínit dva raně středověké prameny z byzantského prostředí, které zmiňovaly kultovní zvyklosti pohanských Slovanů. Prokopios z Kaisareie tvrdí, že Slované na počest boha blesku obětují býky a Konstantin Porfyrogennetos popisuje rituály ruských plavců po Dněpru. Na ostrově Chortici u dněperských prahů pod posvátným dubem metalí Rusové los o kohouty, který z nich má být obětován a který má zůstat naživu. Oba prameny – jeden z šestého a druhý z desátého století – mají překvapivě blízko k praxi popisované folkloristikou ve století 19. a 20.

Rozsah Ilijova kultu na Balkáně dokládá velké množství chrámových zasvěcení a sakrální toponymie, které se vztahovaly k tomuto světcí. D. Ovsec popsal jedno z kultovních míst spjatých s Ilijou podle dokumentárního filmu uvedeného v roce 1990 v Ljublaně: toto místo se nachází v Makedonii u vsi Dejlovice, která leží severovýchodně od Kumanova pod horou s příznačným názvem Peren. Ve vsi není chrám, zato v její blízkosti se nacházejí hned tři kultovní místa: *Samo buko*, *Krst* a *Sveti Ilija (Ilijski kladenec = pramen)*. *Samo buko* je hřeben se skalistým vrcholkem. U něho rostl starý buk, který nesměl být pokácen, a stál zde improvizovaný kamenný plot. U něho ležely votivní předměty (ovčí kůže, denár, sklenice), které sem přinesli ti, kteří měli nějakou prosbu či žádali vyléčení z nemoci. *Krst* situovaný jihozápadně od *Samo buko* byl plochou terasou, na níž stál kamenný čtvercový oltář s dřevěným křížem vysokým přes čtyři metry. Vedle oltáře byla kamenná plošina, kde se vesničané scházeli ke slavnostem a zábavě. *Sveti Ilija* bylo místo dříve zarostlé dubovým

⁵⁶² Sezónně blízký balkánskému *Ilidanu* byl svátek svatého Jakuba Většího, který v českém prostředí rovněž doprovázela krvavá zvířecí oběť. Z kostelních věží byl v tento den shazován kozel, jehož krvi byla přisuzována magická a léčivá moc. Viz KOŠTÁL J., „Házení kozla na sv. Jakuba“, *Český lid*, 1903/13, s. 445-446.

hájem, s jehož stromy se nesmělo manipulovat. Na počátku devadesátých let 20. století zbylo z háje jen několik starých dubů, zpod jejichž kořenů vyvěral *Ilijův pramen*. Zde byl slaven 2. 8. (podle juliánského kalendáře 20. 7.) svátek svatého Elijáše *Ilinden*, hlavní svátek vesnice. Podobná místa určená k slavení Ilijovu svátku mají mnohé vsi v Makedonii.⁵⁶³

Srbské prostředí se v Elijášově kultu příliš neliší od bulharského a makedonského. I zde se jedná o hromovládce, který se po nebi pohybuje na ohnivém voze taženém čtyřmi koňmi a rachot kol způsobuje dunění hromu. I v srbském prostředí Ilija vládne nad oblaky, hromem, bleskem, dává déšť nebo způsobuje sucho. Hromem a bleskem pronásleduje Ilija d'ábly nebo démonickou *adžaju*; tam, kde udeří, se skrýval d'ábel. Při pronásledování pekelníků nedbá nebeský jezdec na nic, ani na zvíře, strom nebo člověka.⁵⁶⁴ Jako pronásledovatel d'áblů je znám Ilija i katolickým susedům Srbů: belokranjská legenda vypráví, že Elijáš byl voják, kterému se při návratu domů zjevil d'ábel v podobě jeho souseda a lživě mu sdělil, že jeho vlastní otec zplodil dítě s jeho ženou. Elijáš svého otce ještě před návratem potká na cestě a zabije ho. Doma však zjistí, že byl oklamán, a proto prosí Boha o pušku, se kterou následně d'ábla pronásleduje.⁵⁶⁵ Elijáše jako d'áblonijce popisuje i pohádka korutanských Slovinců *Lugar sv. Iliji vraga strelil*. V ní zastihne lovce v lese bouře, při které se schová pod strom. Při svalu blesku zahlédne mezi stromy siluetu podivného zvířete a vystřelí po něm. Následně k němu přijde stařec, který se ho zeptá: „*Viš, jaké zvíře jsi zastřelil?*“ A pokračuje: „*Zabil jsi čerta, kterého sedm let pronásleduji střelami a nemohl jsem ho zasáhnout. Jsem svatý Elijáš a daruji ti štěstí a bohatou nevěstu.*“⁵⁶⁶

Rovněž v srbském prostředí byl *Ilindan* významným svátkem roku a i zde byl obětován dobytek a hlavně nejstarší kohouti, kteří nesměli přežít svátek svatého Iliji, jinak by zemřel hospodář (*ako proživi sv. Iliji, gazda neće*).⁵⁶⁷ V nachiji Visočka slavili svátek pravoslavní i muslimové, kteří jej nazývali *Aliđun* nebo *Alićum*. Během svátku bylo zakázáno pracovat na poli, mimo jiné se prováděla i ženská milostná magie. Ilija byl považován za zuřivého světce podle podání od Bělehradu měl zdravou pouze levou ruku.⁵⁶⁸ Atmosférické funkce připisuje Elijášovi už modlitba z 15. století ze srbského *služebniku*. Zde je Elijáš vzýván společně se svým učedníkem Elišou:

⁵⁶³ OVSEC, op. cit., s. 166-168.

⁵⁶⁴ *Srpski mitološki rečnik* op. cit., s. 396.

⁵⁶⁵ OVSEC, op. cit., s. 172.

⁵⁶⁶ АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 472.

⁵⁶⁷ ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија V. Митологија, магија, обичаји. Истраживање сврљишке области*, Ниш 2000, s. 310.

⁵⁶⁸ НЕДЕЉКОВИЋ М., *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1990, s. 106-108.

„Prosíme vás, svatý Elizeji proroku a svatý Elijáši proroku!... Smilujte se nad námi a pomáhejte nám svými svatými modlitbami, prosíme vás, vyslyšte náš hlas: odežeňte od nás studené kroupy a suchý vítr, odežeňte je od našich vsí, vinogradů a polí, ať odejdou do pustých hor a na nevěřící národy, kde neklepají klepačky, nezvoní zvony, nehoří svíce a nepálí se kadidlo ...Prosíme vás, svatí apoštolové a svatí proroci, svatí mučedníci: svrhňte prokletého d'ábla...“⁵⁶⁹

Velmi podobné zaklínání uvádí hned v několika variantách tzv. *Čepřovická sbírka* s opisy zaklínání Jana Duhy z Vejrava ze 17. století, např.:

„Protož znamenám vás oblaci ve jménu Otce i Syna i Ducha svatého. Amen. Stujte kroupy, stujte bouře, stujte hromobití, stujte blejskáni! Stavuji vás Boží mocí Pána Ježíše, mocí Svatého Ducha, mocí vší svaté Trojice, mocí Panny Marie, mocí svatého Jana Křtitele, mocí svatého Petra Pavla [sic! Jedná se o jednu osobu!], mocí svatého Jana Burjana, mocí vší říše nebeské! Obratě se kroupy na pustiny, na skály, na hory, na lesy, na moře, na vody, tam se bíte, tam se meňte, zde žádné moci nemějte ve dne ani v noci. Téhož mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý, vše jeden Hospodin na věky požehnaný. Amen.“⁵⁷⁰

Podobně jako srbská modlitba zahání i další zaklínání bouře a kroupy do neobydlených končin:

„Povlaky povlačice, povětrí povětrice, obracím vás na hory, na skály, na pustiny, kde žádný neoře, nekope, neseje, aniž co jiného dělá...“⁵⁷¹

Blízkost motivů srbské modlitby i českých zaklínání nás vede k domněnce, že obojí vychází z nějakého archaického pravzoru, který byl sice později christianizován, ovšem zachoval svoji strukturu i v novodobých modlitbách a kletbách. Svědčí o tom i skutečnost, že česká zaklínání obsahují podobné představy o bouři a jejích příčinách, jaké známe z prostředí balkánských Slovanů: zlí duchové v povětrí, d'ábel jako škůdce úrody, souboj nebeských a podsvětních mocností.

Pozoruhodná je postava „ohnivé Marie“, sestry hromovládneho Iliji. Lze jen těžko rozhodnout, zda tato postava je dědičkou nějakého archaického božstva. „Ohnivá Marie“ v sobě spojila tři křesťanské světice – mučednici Marinu, Maří Magdalénu a Matku Boží a jako ženská partnerka hromovládce, střežící nebeský nebo živý oheň je známá především

⁵⁶⁹ „molimo ti se, svjatyj Eliseju proroco i svjatyj Ilija proroco!... pomilovati ny, i pomagajte ny vašimbi molitvami svjatyjmi, molimo vi se poslousajte naš glas: otženete ot nas stoudení gradъ i souchi větrъ, i ot naši selъniivъ i vinograda i vřetrograda proženete ga, da pridet ou pustie gorbi i ou nevernye ezyki i gde klěpala ne klepjut, ni zvonja zvonese, ni svěšte goret, ni thamianom kadet...Molimo vi, svjatyj apostoły i svjatyj proroci, svjatyj mučenič, sveržete prokletađo diavola...“ cit. podle АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 478;

⁵⁷⁰ Viz TEPLÝ F., „O mocných modlitbách a požehnaní proti bouře“, in: *Český lid*, 1911/20, s. 452.

⁵⁷¹ Ibidem, s. 454.

z prostředí balkánských Slovanů. Přesto i jiné východoevropské tradice spojují hrom a jméno Marie, většinou samotné Bohorodičky. S hromem je u katolických Slovanů spojen mariánský svátek Uvedení Páně do chrámu (2. 2.) v Čechách lidově zvaný Hromnice, při kterém byly svčeny hromničky – svíčky zabraňující zasažení domu bleskem. Poláci tento svátek zvali *Marija gromniczna*, Lužičtí Srbové *svečkovnica Maria* a Chorvati *svečna Marije*. Hromovládnou Matku Boží znají i další východoevropská etnika: Baltové ji nazývali Panna Maria *Perkunatele* a Finové si ji představovali, jak jezdí po nebi na ohnivém voze.⁵⁷² Zdá se tedy, že ohnivá Marie v sobě skrývá jakousi archaickou božskou postavu, ženské opozitum hromovládného boha.

V Srbsku stejně jako v Bulharsku představoval konkurenci pro hromovládného Iliju ohnivý drak – *zmaj/zmej* otec extatiků, kteří v kataleptických stavech bojovali za úrodu a rovněž otec řady srbských a bulharských hrdinů junáckých písní. *Zmaji* byli ovšem lokálními patrony, ochránci konkrétních míst, jejichž prosperitu a úrodu bránili v divokých soubojích před démonickými dračími příšerami (*chala*), které přinášely kroupy v temných mračnech nebo byly příčinou sucha.⁵⁷³ *Zmaj* a *chala* se střetávali v bouři a jejich souboj velmi připomíná souboj Iliji s ďábli a *lamijemi*. *Zmaj* i Ilija jsou ochránci úrody, dárci deště a vládnu hromem a nebeským ohněm. V této souvislosti je zajímavá jedna z řady shod mezi kavkazským a balkánským folklórem. Proroka Elijáše jako hromovládné božstvo uctívali rovněž Osetinci a jiné kavkazské národy, kteří si jej představovali jako ohnivého draka.⁵⁷⁴

Od balkánského Iliji se východoslovanský *Ilja* příliš neliší. Je to vládce hromu, blesku a bouří („*Ilja grozy deržit.*“) a dárcé deště, který se po nebi pohybuje na koni nebo na voze („*Ilja-prorok po nebu na kolesnice jezdit.*“). Jeho hlavními nepřáteli jsou čerti a všelijaká nečistá síla zjevující se v hadí nebo dračí podobě, proti nimž směřují Iljovi střely. Iljův vůz je ohnivý a koně do něho zapřažení mají křídla, někdy Iljův vůz řídili andělé. Ilja drží v ruce zbraň – palici, sekyru, meč nebo střely. Je zajímavé, že v písních ruské sekty skopců jsou tyto

⁵⁷² АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 484.

⁵⁷³ Stejnou víru o přítomnosti démonů v kroupových mračnech, se kterými bojují nebeští andělé nebo moc samotného Krista „ *který chodí po křídlech větrů*“ dokládají i zaklínání Jana Duhy z *Čepřovické sbírky*: „*Znamení svatého kříže Pána Ježíše Krista, Spasitele našeho buď proti této bouři a sivě kalnému mračnu, kteréž se vynáší v povětrí, aby zlí duchové, jenž sou v povětrí, žádné moci neměli, ani neprovedli skrze přivaly náhlé neb krupobití škodlivé...*“, a na jiném místě: „*...Mocnost anjela nebeského postav se proti vám, rozptyl vás jako prach země a plevy, od tváře větru otoč vás a zapuď vás pomoc i síla celého komonstva nebeského...*“. Sbírkou rovněž dokládá víru v ďábla jako škůdce úrody, podobně jako *lamije* ve folklóru balkánských Slovanů, viz modlitba: „*...Šanuj svého stvoření, ať ďábel nám nyní, tak z tvého dopuštění škody neučiní. Pro hříchy naše chtěje provoditi svou zlost, závisť se tak nestiče ruší osení zrost, nýbrž přived' k požitku pro svou čest a slávu nám, našemu dobytku zachovej potravu...*“, viz TEPLÝ, op. cit., s. 451-452.

⁵⁷⁴ АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 483.

hromovládne atributy připsány samotnému Kristu: z jeho úst vychází plamen, po nebi jezdí na ohnivém voze, který hřmí, a koně do něho zapřažení mají zlaté podkovy.

Iljův patronát nad počasím, zvláště letním, které bylo klíčové pro dobrou úrodu, byl vyjádřen i v obřadech lidového křesťanství. K „iljinským“ chrámům byla pořádána procesí v době sucha. V Novgorodu existovaly dokonce dva chrámy zasvěcené proroku Elijášovi: Ilji Mokrého, k němuž směřovaly procesí žádající o déšť, a Ilji Suchého, ve kterém bylo žádáno o jasné počasí. Iljovi bylo rovněž připisováno stvoření nezamrzajících pramenů (*gremjačije*), které měly vzniknout zásahem jeho střely do kamene nebo úderem kopyta jeho koně.⁵⁷⁵

Zvláště byl v Iljovu portrétu akcentován jeho boj s démonickým protivníkem. Tento rys, který nemá nic společného s biblickou tradicí a je tak pravděpodobně dědictvím po slovanském hromovládcovi, je zaznamenán již v textu z 15. století – apokryfní *Besedě svatého Epifanija se svatým Ondřejem*:

„Epifanij pravil: ‚Mají pravdu ti, kteří říkají, že prorok Ilja jezdí na voze, hřmí, vrhá blesky v oblacích a pronásleduje draka?‘

Svatý pravil: ‚Není to tak, synu, a je veliký nerozum poslouchat takové řeči.‘“⁵⁷⁶

Jak vidno, již v 15. století byl Eliáš plně synkretizován s archaickým slovanským hromovládcem a církevní autoři považovali za nutné se vyrovnávat s tímto pojetím starozákonního proroka v lidovém prostředí. Zcela neúspěšně – jak o tom svědčí bohatý folklórní materiál z 19. století: Ilja byl nebeským hromovládným bojovníkem, ochráncem plodnosti, úrody, ovšem byl vzýván i jako pomocník při nemocech:

„...vstanu, já služebník Boží, půjdu...na východní stranu, k moři-oceánu. Na tom moři-oceáně [=nebe] stojí Boží ostrov, na tom ostrově leží bílý kámen, oltář [=oblak], na kameni svatý prorok Ilja s nebeskými anděly. Modlím se k tobě, svatý proroku Boží Iljo! Pošli třicet andělů v zlatě kovaném odění, s luky a střelami, ať odeženou a odstřelí od služebníka Božího škodu...“⁵⁷⁷

Zvláštní je rivalita mezi Iljou a jinými světci, zvláště svatým Mikulášem mezi Velkorusy. Ilja byl podle všeho mocný a obávaný lidový světec, zda byl oblíbený, je otázka. Jako ochránce a přítel je vnímán spíše laskavý, mírný Mikuláš (*Mikula, Nikola*), vládce skotu,

⁵⁷⁵ АГАПКИНА Т. А., „Илья“, in: *Славянская мифология*, op. cit., s. 204-206.

⁵⁷⁶ „Епифаний рече: «по правду ли сие глаголють, яко Илья-пророкъ есть на колеснице езда гремить, молния пуцають по облакамъ и гонить змия?» Святый рече: «не буди, чадо, ему тако быти, велико бо безумие есть еже слухомъ приимати.»“, cit. podle АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 471.

⁵⁷⁷ „...встану я рабъ божий, пойду...подъ восточную сторону, к окяну-мору. На томъ окяне-море стоить божий островъ, на томъ острове лежить бель-горючъ камень алтарь, а на камени – святыи пророкъ Илия с небесными ангелами. Молюся тебе, святыи пророке божий Илия! Пошли тридцать ангеловъ въ златокованомъ платьѣ, съ луки и стелы, да отбиваютъ и отстреливаютъ отъ раба уроки...“, cit. podle АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 471.

lesa a lesní zvěře. Rivalitu mezi nimi zrcadlí i následující vyprávění: Mikuláš a Ilja se přeli o úrodu mužika, který ctí Mikuláše, ale nic nedbal na Iljův kult a jeho svátky. Ilja se rozhodl, že mužikovo pole zničí bouří, ovšem Mikuláš mužikovi poradil, aby včas pole prodal knězi sloužícímu při chrámu proroka Elijáše („iljinský pop“). Mužik se zařídí podle jeho rady a pole prodá, načež jeho úrodu zničí bouře. Když se však Ilja dozví, že pole už není mužikovo, ale patří „jeho“ duchovnímu, rozhodne se, že úrodu nahradí dvojnásobně. Zasáhne opět Mikuláš, který mužikovi poradí, aby zničené pole opět odkoupil. Mužik tak učiní, pole začne zázračně rodit fantasticky nalité klasy a déšť přichází, jak je potřeba.⁵⁷⁸ Na tomto vyprávění je zvláštní rivalita dvou velkých postav ruské lidové kultury, za jejichž křesťanskou formou se skrývají archaické postavy. Soupeření mezi Iljou a Mikulášem tak připomíná spory mezi Indrou a Varunou nebo mezi Tórem a Ódinem. Lstiví Ódin i Mikuláš zvítězí nad hromovládny, ale poněkud přihlouplými protivníky svým intelektem. Ovšem reálnými dárci úrody jsou Ilja i Tór. Toto soupeření můžeme vnímat jako neustálé napětí mezi sférou válečnickou a magickou, která je vlastní indoevropským náboženským tradicím. Rozhodně však v něm nehodláme spatřovat potvrzení kosmického zápasu mezi hromovládny Perunem a Velesem podle teorie Ivanova a Toporova, jak to evokuje ve své knize B. A. Uspenskij.⁵⁷⁹ Nicméně je jasné, že ve východoslovanském folklóru měl Ilja významného konkurenta právě ve svatém Mikuláši, jehož kult byl bez přehánění kultem boha. Zdá se tedy, že obě dvě postavy jsou přímými dědici konkrétních pohanských božstev a zrcadlí zaniklý slovanský panteon, o čemž svědčí i jejich oslovení „Bůh“, „Hospodin“, nebo alternace jmen ve velmi podobných modlitbách, které směřují někdy k Bohu (s atributy hromovládce), jindy k Iljovi. Z vztahu obou světců vyplývá, že vedle Ilji (a to znamená, že i vedle Peruna) existovala další výrazná a silná božská postava, spjatá s dobyt看em, vodou, lesem a lesní zvěří a světem mrtvých, která měla k lidskému pokolení daleko přátelštější vztah a hromovládce v některých ohledech převyšovala. Raně novověcí zpravodajci se podivují nad božskými počty, které Rusové poskytují svatému Mikuláši, o úctě k Iljovi se však nezmiňují. Logicky se pro archaický pravzor svatého Mikuláše v lidové kultuře nabízí *Volos, skotij bog*, jak konstatuje i B. A. Uspenskij.⁵⁸⁰

Druhá zajímavost tohoto příběhu je jeho jasná analogie s pohádkou kavkazských Svanů, kterou podle Ivane Džavachišviliho uvádí ve své práci Václav A. Černý:

⁵⁷⁸ АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 476.

⁵⁷⁹ УСПЕНСКИЙ, op. cit., s. 31-44.

⁵⁸⁰ Ibidem, s. 31-118.

„Šli jednou spolu Ježíš Kristus, prorok Eliáš a svatý Jiří. Unaveni po dlouhém putování na jednom místě usedli, aby si odpočinuli a pojedli. Opodál pásł ovčák stádo. Poslali k němu Eliáše, aby ho požádal o jehně. Eliáš přišel k ovčákovi a řekl: ‚Daruj mi jehně, dobrý člověče!‘

‚Vezmi si třeba polovinu mého stáda, jen mi pověz, kdo jsi,‘ odpověděl ovčák.

‚Já jsem prorok Eliáš, dávám ti úrodu obilí, sesílám vláhu na pole a ochraňuji rolníky před nouzí,‘ řekl Eliáš.

‚Ty chlape mizerná,‘ obořil se na něj ovčák. ‚Kdybych se Boha nebál, rozbil bych ti touhle berlou hlavu!‘

‚Pročpak? Ty se na mě pro něco zlobíš?‘

‚Já ti povím, proč: ubohá vdova nebo nějaký jiný chudák oseje své políčko, a ty přijdeš a místo vláhy a tepla je utlučeš krupobitím.‘

Prorok Eliáš se s prázdnou vrátil ke svým druhům a pověděl jim, s čím ho vyprovodil ovčák.

Po něm se vydal k ovčákovi Pán Ježíš a taky ho požádal o jehně.

‚Vezmi si třeba polovinu mého stáda, jen mi pověz, kdo jsi,‘ odpověděl i jemu ovčák.

‚Já jsem tvůj pán, stvořitel nebe i země.‘

‚Kdybych se Boha nebál [sic!], rozbil bych ti touhle berlou hlavu!‘ obořil se ovčák i na něho.

‚Copak jsem ti provedl, že se na mě tak hněváš?‘ zeptal se Pán Ježíš.

‚Mladé lidi, kteří se chtějí radovat ze života, si bereš, a starce, které život omrzel, necháš vláčet staré kosti po zemi!‘ odpověděl ovčák.

Tak se i Kristuspán vrátil s nepořízenou. Nakonec se vydal za ovčákem, svatý Jiří.

‚Já jsem svatý Jiří, ke kterému se vždycky modlíš, když je ti zle. Já tě ochraňuji před zlými duchy a ďábly a osvobozuji tě z rukou mučitelů.‘

Když ta slova ovčák vyslechl, padl před svatým Jiřím na kolena a zvolal:

‚Vezmi si celé moje stádo!‘

Když se poutníci najedli, vytřepal Pán Ježíš svůj plášť a řekl: ‚Ať na téhle louce roste nejbohatší úroda! Ať se z každého snopu vymlátí sto měr zrna!‘

Svatý Jiří to pověděl ovčákovi a poradil, ať louku zorá a oseje. Ovčák to udělal. Po nějakém čase ti tři poutníci opět zavítali do toho kraje a náhoda tomu chtěla, že se posadili právě na tom místě, kde kdysi společně poobědvali. Když svatý Jiří řekl Pánu Ježíši, že to pole s bohatou úrodou patří ovčákovi, který je tehdy pohostil jehnětem, [Ježíš] požádal proroka Eliáše: ‚Sešli krupobití a to pole mu potluč!‘ Svatý Jiří upozornil ovčáka, co jeho poli hrozí.

*Ovčák pole okamžitě prodal chudé vdově za dva voly. V té chvíli přišlo krupobití a na tom poli – nyní vdovině – nezůstal ani klásek. Když Ježíši Kristu došlo, jakého podvodu se ovčák dopustil, nařídil proroku Eliášovi [aby na poli znovu dal vzrůst obilí]. Avšak dřív, než Eliáš vykonal Ježíšův rozkaz, ovčák na radu svatého Jiří zničené pole od vdovy za poloviční cenu zase koupil. A když Eliáš pole uvedl do původního stavu, jal se ovčák kosit – a z každého snopu vymlátil sto měr zrna.*⁵⁸¹

Místo Mikuláše zde vystupuje svatý Jiří, ale ten v kavkazských tradicích hraje podobnou roli jako Mikuláš ve velkoruském folklóru. A nejen na Kavkaze, ale i na Ukrajině má svatý Jiří stejnou úlohu jako na Rusi Mikuláš, jak je to explicitně vyjádřeno v ukrajinském konstatování: „*Jak přijdeme na onen svět, tak pro Moskaly bude Mikola a pro nás Jurij. A jak půjde Moskal, Mikola...řekne ‚můj‘ a vezme si ho. A jak půjde náš, to si ho vezme Jurij...*“.⁵⁸² Lidové prostředí ovšem v některých případech kontaminovalo úctu k proroku Elijáši/Iljovi a svatému Jiří. Tak se někdy lze setkat s tradicí, která Iljovu svátku připisuje počátek vlčí volnosti, při které vylézá divá zvíř ze svých nor a je nebezpečná dobytku, což je rys typický pro „mytologii“ folklórního svatého Jiří. Za tuto záměnu funkcí dvou lidových světců může pravděpodobně Iljův pohanský pravzor, který bojoval s dračím démonem, podobně jako podle pozdní křesťanské tradice i svatý Jiří, což vedlo k záměně či ojedinělému ztotožnění obou postav ve východoslovanském folklóru. Nicméně řada shod kavkazské a slovanské tradice je překvapivá a jistě by stála za hlubší prozkoumání.

Centrem Iljova kultu byl pochopitelně jeho svátek 20. 7. – *Il'inděň*. Bylo to nejen období nejsilnějších letních bouřek, ale i hlavních polních prací. Obé bylo v Iljově charakteristice zohledněno: byl považován za ochránce a dárce úrody („*Il'ja-prorok po mežam chodit, rožbь začínajet, jarbь nalivajet.*“), jeho svátkem počínají žně („*Il'ja žnivo začínajet.*“) nebo končila senoseč („*Il'ja-prorok – kos'be srok.*“). Stejně jako v Bulharsku i u východních Slovanů byl Iljův svátek vnímán jako vrchol léta nebo jako předěl mezi létem a podzimem („*Na Ilju je do oběda léto a po obědě podzim.*“).⁵⁸³ Na Iljův svátek byla speciálně aktivní nečistá síla, která bloudila po světě ukrývala se v domech, chrámech, na mezích, pod kloboučky jedovatých hub, měnila se v kočky, psy (kteří se v ten den nepouštěli do domů), ale hlavně v hady. Ti byli ubíjeni palicemi (zbraň hromovládce) a jelikož v tento den vycházeli všichni plazi na zemský povrch, nebyl vypouštěn dobytek. Nečistá síla a hlavně čerti se před

⁵⁸¹ Cit. podle ČERNÝ V. A., *Prométheus a Kavkaz*, dosud nepublikováno, rukopis, s. 4.

⁵⁸² „*як прийдемо на той світ, то за москалів буде Микола, а за нас Юрій. То як іде москаль, Микола...каже «мій» той бере собі, а як наш, то Юрій собі бере...*“, cit. podle УСПЕНСКИЙ, op. cit., s. 32.

⁵⁸³ „*На Ілью да абеда лета, а на абедезе восень.*“, cit. podle ВАСІЛЕВІЧ У. А., „Ілья“, in: *Беларускі фальклор. Энцыклапедыя.*, Пашкоў Г. П. (галоўны редактор), Мінск 2005, s. 568-569.

Iljovým hněvem ukřivali do vody, proto se ryby chycené v době bořky nejedly. Stejně tak se na Iljův svátek nedoporučovalo křičet a hlasitě zpívat, neboť hrozilo, že ústy do člověka vstoupí nečistý duch procházející před Iljovými střelami.

Ilja byl zuřivým, přísným a nemilosrdným svatým, který žárlivě sřežil svěcení svého svátku. V ten den bylo zakázáno pracovat a ti, kteří tento zákaz porušili, byli trestáni celou vesnickou komunitou. Oblíbeným postihem pro toho, který byl přistižen s koňským potahem, bylo vypřažení, odebrání postroje a jeho společné propití v krčmě. Rozhněvaný světec byl totiž schopen zapálit pokosenou trávu nebo seslat déšť a krupobití na vzrostlé obilí.

Stejně jako na Balkáně i mezi východními Slovy byl Iljův svátek slaven krvavými zvířecími oběťmi a společnými obřadními hostinami (*bratčina, mol'ba*). Na hostinu se scházelo několik sousedních vesnic, jejichž obyvatelé obětovali berana nebo býka koupeného za společné peníze. Zvíře bylo přivedeno do chrámu, posvěceno a obětováno. Jeho krví byly mazány oči, hlava a dětem i tváře pro zdraví.⁵⁸⁴ V některých případech byl všechn dobytek nahnán k chrámu a jeden kus byl vybrán k oběti a vykoupen za společné peníze od majitele, případně po oběti byly vykupovány jednotlivé kousky uvařeného masa. K účasti na těchto ryze archaických rituálech byli nuceni i duchovní osoby – v kalužské gubernii byli beránci, určení k oběti, nošení do chrámu s žádostí, aby je kněz před zaříznutím požehnal.⁵⁸⁵ Kostí z obětovaného zvířete měly zvláštní moc a zajišťovaly úspěch při lovu.⁵⁸⁶

U tohoto poslední prvku ilindenské úcty se zastavíme, neboť propojuje ruské lidové prostředí s euroasijskými tradicemi v širokém prostorovém i časovém smyslu. Zachovávaní kostí ulovených zvířat patřilo mezi zvyklosti loveckých kultur, neboť panovalo přesvědčení, že zabitá zvíře bude božstvem znovu vzkříšeno ještě silnější. Ozvuky tohoto přesvědčení v nejrůznějších tradicích uvádí C. Ginzburg: sibiřské národy shromažďují kosti zabitých zvířat a v případě, že chybí, nahrazují je kostmi psa které je sežral (Loparové). Severojaponští Ainuové tvrdí, že pokud medvěd sežral člověk, vzkřísí ho vůdce medvědů z jeho kostí. Abcházové věřili, že lesní bůh Adagwa nahrazuje kosti zvířete, pokud je snědl, kouskem dřeva. Ohlasy této víry zná i evropský folklór – několik verzí pohádky o Popelce obsahují moment vzkříšení mrtvých zvířat z jejich kostí kouzelnou hůlkou dobré čarodějky. Stejně jako čarodějka z pohádky se chovalo noční ženské božstvo na srazích evropských extatiků, při kterých byl porážen a konzumován dobytek. Bohyně jej znovu křísila z jeho kostí. Nelze nezpomenout na mýtus o Prométheovi, který místo masa nabídnul bohům k oběti kosti

⁵⁸⁴ Ibidem.

⁵⁸⁵ АФАНАСЬЕВ, 1, op. cit., s. 475.

⁵⁸⁶ АГАПКИНА Т. А., „Илья“, op. cit.

zamaskované v kůži. Ačkoliv pozdější chápání považovalo Prométheův čin za lest, šlo zřejmě původně o oběť skutečně bohů hodnou. Pravděpodobně i zákaz lámat kosti velikonočnímu beránku v židovské tradici má tyto kořeny a kosti nebyly zlámány ani Kristu na kříži, který po třetího dne vstal z mrtvých. Pro nás je ovšem podstatná informace z finského prostředí. Laponští šamani v 18. století objasnili dánským misionářům důvod zvyku sebrat a pečlivě srovnat kosti obětních zvířat tím, že je bůh *Horagalles*, jemuž byla obětována, opět vzkřísí.⁵⁸⁷ *Horagalles* není nikdo jiný než germánský hromovládce Tór, převzatý finským prostředím. A v Tórově mytologii se tento motiv rovněž objevuje. V jednom z Tórových příběhů jej popisuje Snorri Sturluson:

„Počátek byl ten, že Tór Vozka se vydal se svými kozly a vozem na cestu, a měl s sebou Ása, který se jmenuje Loki. Kvečeru došli k jednomu sedlákovi a požádali ho o nocleh. Tór chytil večer své kozly a oba je podřízl, stáhl a vložil do kotle. Když byli uvařeni, zasedl Tór se svým průvodcem k večeři a pozval sedláka, jeho ženu a děti, aby s nimi pojedli...Tór prostřel kousek od ohně kozlí kůže a řekl sedlákovi a domácí chase, aby odhazovali kosti na kůže. Sedlákův syn Tjálfí okusoval kýtu a nožem naštipl kost a zlomil ji, aby se dostal k morku.

Tór tam strávil noc, a ráno, než se rozednilo, vstal a oblékl se, vzal kladivo Mjölni, zamával jím a posvětil kozlí kůže. Tu kozli rázem povstali, ale jeden z nich kulhal na zadní nohu. Když to Tór zjistil, dovtípl se, že sedlák či někdo z rodiny nezacházel s kostmi kozla rozumně. Shledal, že kozel má zlomenou stehenní kost...“⁵⁸⁸

Paleolitická víra ve vzkříšení kostí se tedy v severní Evropě vztahovala k hromovládcovi – zdrojem tohoto spojení bylo zřejmě vzájemné ovlivňování ugrofinského a germánského etnika. Oběť býka či berana, jejíž kosti zajistí úspěšný lov, a směřování oběti k hromovládnému Iljovi zařazují ruský folklór do řetězce těchto tradic a ještě blíže jej mimo řady dalších příznaků poutají k archaickému slovanskému božstvu. V této souvislosti si pro zajímavost uvedme překvapivou informaci arabského autora al-Mas‘udího z pozoruhodné a těžko interpretovatelné kapitoly o náboženských stavbách u Slovanů z jeho díla *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*. Mezi několika chrámy, jejichž barvitý a fantastický popis arabský encyklopedista podává se objevuje i tento:

„...Jiný chrám byl postaven jedním z jejich vládců na Černé hoře; kolem něho byly zázračné prameny, jejichž voda se lišila barvou a chutí a měla řadu blahodárných účinků. Modla uctívaná v tomto chrámu byla obrovská socha starce držícího v ruce hůl, již vyvolával kosti mrtvých z hrobů. Pod jeho pravou nohou byly podoby různých druhů mravenců, zatímco

⁵⁸⁷ GINZBURG, *Noční příběh*, op. cit., s. 285.

⁵⁸⁸ *Edda*, op. cit., s. 75.

pod levou nohou byly sochy ptáků s černým peřím, jako jsou havrani a vrány, a také sochy podivných lidí, jako jsou Habešané a Zandžové...“⁵⁸⁹ Mas’udího zpráva je příliš zmatená a nekonkrétní a nevíme, nakolik se v ní mísí fantazie se skutečností. Musíme jen litovat, že se nezachovalo více jeho děl, kde prý arabský učenec podal o Slovanech a jejich zvycích zevrubnější informace.

8. 2 JUNÁCI A BOHATÝŘI

Vedle *transformace* do postavy světce lze uvažovat i o *transpozici* slovanského hromovládce do hrdinů pohádek a eposů. Takový jev obšírně popsal G. Dumézil v případě árijské a italské tradice: hlavní hrdinové *Mahábháraty* jsou transponovanými božstvy a ve skladbě reprezentují typologii i mytologii svých božských pravzorů. U pěti hlavních hrdinů – Pánduovců – je tato transpozice božstva explicitně vyjádřena: každý hrdina je zplozen tím božstvem, kterého následně reprezentuje. V římském případě jsou pak první postavy historické tradice reprezentanty, pokud ne přímo božstev, pak jejich základních funkcí včetně jejich trojičné struktury. Rovněž ostrovní Keltové přetavili bohy do hrdinů svých eposů – irské vyprávění o osídlení zcela nepokrytě popisuje ve čtvrté generaci osídlenců svůj panteon a velšské *Mabinogi* je sbírkou příběhů o postavách, které mají bezpochyby božské pravzory.

Je proto svůdné hledat podobný jev i ve slovanském prostředí. Postavy, které mají za svůj pravzor slovanského hromovládce nalezneme bezpochyby ve folklóru a jeho textech: písničkách, pohádkách nebo lokálních nadpřirozených bytostech. Božstva nebo jejich atributy se mohly „vtělit“ i do historických postav, kolem nichž se nabalila fantasticky pohádková tradice. Příkladem může sloužit zajímavá postava Ilovského piaristického představeného Samuela Hlovinského, který se stal sufragánním biskupem –odtud jeho přezdívka Šufryhán. Vzpomínka na něho nebyla příliš světlá a pro jeho krutost mu nebyl dopřán klid ani po smrti. Šufryhánova podoba ještě jako živého i jako strašidla má několik atributů, které se překvapivě shodují s atributy hromovládce. Jeho doménou byl les *Doubrava*, kde pronásledoval lenivé dělníky s palicí, nečekaně se jim zjevoval a bil je. Po smrti pak Doubravou bloudil během bouří a sténal.⁵⁹⁰ Zuřivá postava s palicí, která se zjevuje v době bouře, nemá k hromovládcově podobě daleko. Bezpochyby i česká tradice obsahuje takové postavy, které přejala alespoň část z hromovládcových atributů nebo vlastností.

⁵⁸⁹ ABU L-HASAN ‘ALÍ IBN AL-HUSAIN AL-MAS’UDÍ, *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, přel. Hrbek I., Praha 1983, s. 349-350.

⁵⁹⁰ VYNNYČUK J., *Příběhy z Haliče*, přel. Kindlerová R., Praha 2002, s. 39-40.

Bylo by jistě zajímavé z tohoto pohledu přehodnotit některé bytosti a hrdiny české lidové tradice. Nabízí se tu například postava Krakonoše, o němž není jasné, zda má kořeny v germánském nebo slovanském prostředí a bezpochyby by stálo za to analyzovat i historické postavy, které lidové prostředí zcela přepracovalo a mýtizovalo. Připomeňme jen postavu Jana Žižky, jehož jméno nese nezvykle veliké množství památných dubů (tj. sakrálních stromů českého venkova) a s nímž je spojena řada legendárních příběhů, mimo jiné i o jeho narození: Žižka se měl podle jedné z tradic narodit za bouře pod dubem. F. Beckovský v *Poselkyni příběhů českých* uvádí pod rokem 1692 latinský nápis na Božích mukách u Borovan: „*Toto místo od dávných časův zlé pověsti, na kterém Jan Žižka z Trocnova se narodil, nyní k větší cti narození sv. Jana Křtitele, předchůdce Krista Pána, jest posvěceno léta Páně 1692...*“ Vedle Božích muk měl stát veliký, starý dub, v jehož dutině se měla ukrýt Žižkova matka a porodit zde svého syna. Sedláci z okolí si z tlustých větví tohoto dubu dělali topůrka k sekyrám a kladivům ve víře, že jim přibude síla, až se borovanský probošt Konrád Fišer rozhodl dub porazit a podivnou zvyklost zarazit. Beckovský ještě v roce 1700 viděl velký špalek z dubu a neodolal, aby si kousek dřeva neodvezl do Prahy.⁵⁹¹ Setkáváme se tu tak pozoruhodně s atributy, které patřily rovněž ke kultu hromovládce: dub, jehož dřevo dodává sílu, a sekyra, příp. kladivo. Jedná se pochopitelně pouze o hypotetický předpoklad, že v těchto případech máme co činit s relikty kultu a mytologie slovanského hromovládce, ale můžeme na tyto prvky přeci jen upozornit jako na možnou stopu při dalším zkoumání.

Daleko přitažlivější je zaměřit se na bohatou slovanskou epickou tradici a její hrdiny. Východoslovanští bohatýři i jihoslovanští junáci nesou sice často jména historických postav, ale jejich příběhy i charakter nesou jasnou pečeť archaické tradice. Je proto lákavé hledat za hrdiny pohanské bohy a za jejich příběhy mytologické syžety. Je to myšlenka, která se objevila již v druhé polovině 19. století a stále se vrací v sofistikovanější formě. Narážíme tu však na řadu problémů, které vycházejí ze samé podstaty slovanského hrdinského eposu.

O archaické kultuře jako o jedné z vrstev slovanského eposu se obecně nepochybuje.⁵⁹² Slovanská epická tradice bezesporu vychází z motivů své mytologie, to je koneckonců vlastní většině epických tradic. Je ovšem otázka, zda na epické zpěvy a jejich hrdiny můžeme aplikovat postup, který s úspěchem uplatnil Dumézil v případě indické *Mahábháraty*. Bylo už upozorněno samotným Dumézilem, že byliny obsahují možné ozvuky

⁵⁹¹ Podle BARTA V., „Boží muka a dub u rodiště Jana Žižky“, in: *Český lid*, 1911/20, s. 331.

⁵⁹² Vedle nepochybných asociací historických, zejména na kyjevské a údělné období východoslovanských dějin, viz ФРОЯНОВ И. Я., ЮДИН Ю. И., „Исторические черты в былинах о Чуриле Пленковиче“, in: *Русский фольклор XXVIII. Эпические традиции. Материалы и исследования*, Новичкова Т. А. (ed.) Санкт-Петербург 1995, s. 146-177.

indoevropské trojfunkční ideologie.⁵⁹³ Tento motiv je obsažen v známé bylině *Vyléčení Ilji Muromce*. Ilja, selský syn, býval do svých třiceti let nemohoucím. Jeden den, když byli jeho rodiče na poli, objevili se u domu dva pocestní, kteří Ilju požádali o pohoštění. Přes výmluvy, že je nemohoucí, jim Ilja přeci jen otevře a pozve do domu. Kromě uzdravení jeho nohou darují pocestní Iljovi bohatýrskou sílu, když ho nechají vypít pohár medoviny. Dříve však, než Ilja započne kariéru ruského bohatýra dostane od pocestných významné poučení, tabu, které mu zakazuje potýkat se s jistými hrdiny:

*„Budeš ty, Iljo, veliký bohatýr,
Ale smrt v boji ti není souzena.
Bij se a bojuj se všemi bohatýry,
se všemi velkými, smělymi bojovníky,
jenom se nikdy nepouštěj do boje
s bohatýrem Svatohorem –
toho i země sotva unese;
nikdy nebojuj s bohatýrem Samsonem –
ten má sedm andělských vlasů na hlavě;
nebij se s rodem Mikuly Seljanina –
toho miluje matka syrá zem;
a nikdy nezápol s Volhou Seslajevem –
ten nevíteží silou,
nýbrž lstí a kouzly.“⁵⁹⁴*

Pokud vynecháme biblického Samsona jako výsledek synkreze s křesťanskou kulturou, představuje nám tabuizační opatření tři hrdiny, kteří se od ostatních bohatýrů typologicky odlišují a jejichž příběhy jsou ve srovnání s ostatními hrdiny (Ilja Muromec, Čurila Plenkovič, Aljoša Popovič, Dobryňa Nikitič) omezenější. Svjatogor je obr, který brázdí hlavou mezi oblaky pohazuje si s obrovskou palicí a s Iljou se setkává na konci svého života.⁵⁹⁵ Smutná postava unaveného bohatýra, kterého země neunes, předává Iljovi ve chvíli smrti svoji sílu,

⁵⁹³ DUMÉZIL, *Mýtus a epos I.*, op. cit., s. 660-664.

⁵⁹⁴ *Ruské byliny*, přel. Vladislav J., Praha 1964, s. 30; v zápisech severoruských bylin již tento motiv chybí a je naznačen pouze v zákazu bojovat se Svjatogorem: „А да дерись, ты борись хошь с каким богатырём/А не съежжайсе-ко ты с Самсоном тут/А Самсоном тут, Святогором же/А ише тех богатырей нонь земля не несёт/А ише ездят нонь они как по шишелейкам.“, cit. podle *Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Том третий: Север европейской России – былины Мезени, Горелов А. А.* (отв. ред.), Санкт-Петербург – Москва 2003, былина № 66 «Изцеление Ильи Муромца», s. 311.

⁵⁹⁵ Máchal (a nejen on) poukázal na blízkost Svjatogorovy postavy k obrům a silákům finského eposu a eposu kavkazských národů. Svjatogorovo otčestvo (Kolyvanyč) je skutečně odvozeno od finského hrdiny Kalevy, hrdiny eposu *Kalevala*, viz MÁCHAL J., *Slovanské literatury I.*, Praha 1922, s. 85.

dechem, někdy potem a pěnou, kterou Ilja líže.⁵⁹⁶ Volch Vseslavjevič je magická postava, zrozená ze spojení ženy a draka. Volch je extatik, který se v katalepsii proměňuje ve vlka, rybu nebo býka a pohybuje se prostorem.⁵⁹⁷ Tento bohatýr s ódinovskými rysy je znalec archaické učenosti, magie a se svojí družinou dobývá „indické“ nebo „turecké“ carství, bezpochyby obraz podsvětí. Ani Mikula Seljanovič není typickým bohatýrem – je to obrovský oráč, kterého „země miluje“. Mikula se setkává s Volchem, který se ho marně snaží dostihnout při orbě a ani deset jeho družiníků není schopno uzvednout pluh, který Mikula vytáhne ze země jednou rukou. Kosmický oráč by tedy reprezentoval třetí funkci plodnosti a prosperity, bohatýr-mág funkci první a druhá funkce by patřila Svjatogorovi nebo Iljovi. Svjatogor spíše než válečníka připomíná uranická božstva první generace: obr, jehož země neunese, umírá a svoji sílu i postavení postupuje mladšímu Iljovi, který je skutečným prototypem bojovníka. Trojfunkčnost v záповědi dané Iljovi je velmi pravděpodobná, je však otázka, zda za postavami těchto čtyř bohatýrů můžeme spatřovat božské postavy.

Na druhý relikt indoevropské tradice ve východoslovanských bylinách upozornil J. Puhvel a opět vychází z Dumézilovy teorie, tentokrát z analýzy epických hrdinů indoevropských tradic. Na příkladu severogermánského Starkada, řeckého Hérakla a indického Šišupály ukázal Dumézil společné rysy indoevropského hrdiny-bojovníka. Do jeho typologie patří i tři zločiny, kterých se bojovník dopustí a které směřují vždy proti jedné ze tří funkcí indoevropské ideologie. Starkad obětuje švédského krále, uprchne z boje a za peníze zabije dánského krále.⁵⁹⁸ Šišupála ohrožuje a pobíjí krále, zabraňuje oběti, podvádí a znásilňuje ženy.⁵⁹⁹ Héraklés váhá nad vykonáním Diova příkazu, úkladně zavraždí protivníka a dopustí se cizoložství.⁶⁰⁰ Vše jsou to zločiny hrdinů a jak jsme konstatovali, podobných provinění se dopustil i hromovládny Indra, ovšem jak se domnívá Dumézil, jednalo se o druhotné vztažení motivů z typologie hrdiny-bojovníka na boha-bojovníka. Puhvel tvrdí, že i v příbězích Ilji Muromce můžeme najít motiv tří zločinů, ovšem obrácený ve tři hrdinské činy.⁶⁰¹ V bylině *Tři cesty Ilji Muromce* dorazí při svém putování Ilja na rozcestí, kde je na kameni napsáno:

⁵⁹⁶ „Буду умирать нынчѣ/Пойдет у мен пена белая/Пропусти эту пену белую/Пойдет у меня пена желтая/Возьми ей в рот с конець перстика/Пойдет у меня пена зелёная/Возьми в себя с конець ложецьки.“, cit. podle *Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Том первый: Север европейской России – былины Печоры*, Горелов А. А. (отв. ред.), Санкт-Петербург – Москва 2001, былина № 3 «Святогор и Илья Муромец», s. 162.

⁵⁹⁷ *Древние российские стихотворения собранные Киршию Даниловым*, Горелов А. А. (ed.), Москва 2000, s. 72 – 77.

⁵⁹⁸ DUMÉZIL, *Mýtus a epos II.*, op. cit., s. 46.

⁵⁹⁹ Ibidem, s. 74-75.

⁶⁰⁰ Ibidem, s. 132.

⁶⁰¹ PUHVEL, op. cit., s. 274-275.

„Kdo se první cestou dá, toho zabijí,
kdo se druhou cestou dá, ten se ožení,
kdo se dá po třetí, bude bohatý.“⁶⁰²

Ilja se postupně vydá po všech třech cestách – na první zlikviduje bandu čtyřiceti tisíc loupežníků ve smolenských blatech, na druhé odpraví do tajného sklepení pod postelí zrádnou nevěstu a na třetí nalezne sklepy plné zlata a stříbra, které rozdá chudým a nebo za ně vybuduje chrámy. Čin bojové slávy, čin nenaplněné svatby i čin sakrálního naložení s bohatstvím zrcadlově odpovídá zločinům jiných indoevropských bohatýrů, které jsou spjaty s třemi společenskými funkcemi. S indoevropskými tradicemi spojuje Ilju Muromce i řada jiných motivů a bylo již poukázáno na některé shody mezi íránskou a východoslovanskou epikou.⁶⁰³ Stejně jako íránský Rustam zápasí Ilja se svým synem a v germánské epické tvorbě nachází svého dvojníka v Thetleifu Dánovi z norské *Ságy o Thidreku Bernském*. Stejně jako se Ilja do dospělosti válí na peci, leží Thetleif v popelu a náhle se z něho stává hrdina, který likviduje loupežníky. Iljovým protivníkem je Slavík loupežník, podivná příšera sídlící na dubech, kterou Ilja zajme a posléze i usmrtí.⁶⁰⁴ Potýkat se musí i se Slavíkovou dcerou. I tyto epizody mají svoji analogii v norské sáze – Thetleifovým protivníkem je Sigurd Starý a partnerkou jeho dcera.⁶⁰⁵

Naše otázka však zní jinak – lze v některých ze slovanských epických hrdinů nalézt transpozici Peruna? Pokud by tomu tak bylo, znamenalo by to, že se do slovanského eposu otiskla mytologie hromovládce a epos není ničím jiným, než epizovanou mytologií, stejně jako indická *Mahábhárata*. Nemáme sice dochovanou žádnou komplexní slovanskou hrdinskou skladbu o šíři starověkých nebo středoasijských eposů, byliny a jihoslovanské zpěvy můžeme považovat za trosky takového původního eposu, jehož hrdiny byla transponovaná božstva. Hrdinové eposu se pak během historického vývoje vtělovali do historických postav z dějin jednotlivých slovanských národů. Taková doměnka nás může vést k hledání Perunova následníka v eposu – a logicky se nabízejí dva výrazní válečníci: východoslovanský Ilja Muromec a jihoslovanský Marko kralevic. Oba se potýkají

⁶⁰² *Ruské byliny*, op. cit., s. 32. V pečorských bylinách: „Енной дорогой ехать – женату быть/Другой дорогой ехать – богату быть/Третьей дорогой ехать – живому не быть.“, cit. podle *Былины Печоры*, op. cit., былина № 40 «Изцеление Ильи Муромца», s. 264.

⁶⁰³ МИЛЛЕР В., *Экскурсы в область русского народного эпоса*, Москва 1892.

⁶⁰⁴ „Увидал Илья Муромец двенадцать дубов/На дубу-то сидит Соловей он разбойничок/Засвистал Соловей да по-соловьиному/Засвистал Соловей да по-звериному/Засвистал Соловей да по-собачьему/Засвистал Соловей да по-змеиному.“, cit. podle *Былины Мезени*, op. cit., былина № 71 «Илья Муромец и Соловей-разбойник», s. 335.

⁶⁰⁵ ŽIRMUNSKIJ V. M., *O hrdinském eposu /slovanském a středoasijském/*, přel. Jílková J., Tábořská J., Praha 1984, s. 90-91.

s démonickými příšerami a oba jsou příkladní bojovníci, obdaření nebývalou silou, dlouhověkostí, pádnou zbraní a věrným koněm.⁶⁰⁶ Jejich charakteristika by se z hrdinů nejvíce blížila tomu, jak si představujeme slovanského hromovládce a je tedy svůdné hledat v jejich příbězích Perunovu mytologii. Jenomže celá věc má háček.

Za prvé: hrdinský epos existuje paralelně s mytologií, nemusí být výsledkem její transformace. Zobrazuje sice archetypální postavy a i postavy bohů, jejichž funkce se v eposu může projevovat, ale nelze ztotožnit hrdiny s bohy. Příklad *Mahábháraty* je výjimečný. Indoevropští hrdinové působí paralelně vedle bohů, nikoliv jako jejich transpozice. K ovlivňování mezi typologií hrdinů a bohů sice dojít může, ale je to jev ojedinělý. Bohatýři a junáci tak ve svém charakteru nemusí mít s pohanskými bohy mnoho společného.

Za druhé: abychom přiřadili Peruna k některému z hrdinů, musely bychom předpokládat, že syžety jejich příběhů vycházejí přímo z Perunovy mýtografie, jak ji znalo slovanské archaické náboženství. Mohlo by se např. jednat o boj s dračí příšerou nebo s démonickými protivníky. S drakem bojuje Marko, Ilja se střetává se Slavíkem loupežníkem, Zrůdou pohanskou, loupežníky. Jenomže s protivníkem, často démonické povahy se střetávají i jiní bohatýři a junáci. To přímo souvisí s další námitkou – většinu motivů, které známe z charakteristiky nebo biografie hrdinů nalezneme svoje analogie v eposech evropských a asijských národů. Nejsme v tomto směru omezeni pouze na indoevropský okruh – pokud chceme alespoň zhruba vymezit tento prostor, pak bychom museli hovořit o euroasijských tradicích. Typologicky shodné syžety i charakteristika se objevují od Španělska až po Střední Asii a je prakticky nemožné jasněji vymezit podobu „slovanského bohatýra“. Z toho ovšem vyplývá, že v žádné z postav slovanského eposu nemůžeme vidět transpozici hromovládce božstva. Jednak proto, že si nemůžeme být jistí původem jednotlivých motivů, jednak proto, že v případě hrdinů slovanské epické tradice stojíme zcela očividně před jevem daleko hlubším, než je komplex slovanské mytologie. Jednoduše řečeno, hrdinové i bohové mají svůj vlastní život a pokud mezi nimi existuje nějaká genetická souvislost, pak tvoří nejstarší a nejhlubší vrstvu hrdinské tradice, která však sahá nesmírně hluboko a zřejmě již v době indoevropské tradice byla tato souvislost zapomenuta. To vysvětluje i překvapivě blízké analogie mezi eposem západoevropským, slovanským a středoasijským – ty mohou být způsobeny přenosem, nebo shody ve společenském vývoji, ale spíše se domníváme, že společné motivy euroasijských eposů jsou dány jedním prastarým archetypem hrdiny-bojovníka, který později rozvíjely jednotlivé etnické kultury. Tento archaický bojovník bojuje

⁶⁰⁶ ПУТИЛОВ Б. И., *Эксперты в теорию и историю славянского эпоса*, Санкт-Петербург 1999, s. 60.

s nepřítelem ohrožujícím svět, má příslušné zbraně (v nejstarší verzi snad pouze vrhá kameny), je pochopitelně nadpřirozeně silný a zvláštního původu. Častý syžet příběhu hrdinů a bohů – boj s drakem – je obecně mytologickým motivem, který je vztažen na postavy různého původu a různých funkcí. Tento kosmický boj indoevropské tradice připisují hromovládci, který pravděpodobně původně reprezentoval válečnickou funkci. Etika a prototyp indoevropského bojovníka se tak staly výbavou jak protrétu bohů, tak přirozeně i hrdinů. Nejedná se však o transpozice, obě postavy mají jen společný archetyp.

Pokud v indoevropském prostředí (nebo jiném) docházelo k transpozicím božstev do postav hrdinů, jednalo se o jev pozdější a druhotný. Postava Ilji Muromce jako hrdiny má tak starší kořeny než indiští Pánduovci. Skladby, které přímo transponovaly mýty a božstva, zůstávaly rovněž neměnné a zachovávaly teologickou strukturu. Hérojský epos se dynamicky vyvíjel a přizpůsoboval společenským podmínkám, měnila se jeho role i forma. Slovanská epická tradice tak není analogií k *Mahábháratě* a jí podobným skladbám. Nelze pochopitelně vyloučit, že mezi bohatýry nebo junáky se neobjeví transponované (ale spíše transformované) božstvo. Typické je to v pohádkách – děsivé podsvětní postavy jsou v některých případech evidentně starými bohy a podle toho se i chovají. Již Vladimír Propp prokázal souvislost pohádky a mýtického, resp. rituálního (iniciačního) syžetu.⁶⁰⁷ O pohádce (tedy především o rozsáhlé podskupině tzv. kouzelných pohádek) lze říci, že se jedná o degradovaný mýtus. Pohádka uchovává syžety, typologii postav i řadu prvků, které jinak působí nelogicky ve struktuře vyprávění, ovšem je již promyšlena a některé nejasné nebo zdánlivě nelogické vztahy (které měly svou logiku v rámci mýtu a rituálu, ale v době vzniku konkrétního pohádkového vypravování ji už ztratily) upravuje tak, aby příběh získal svoji (novou!) logiku. Tak se z božstva, jež provádí zasvěcení hrdiny a vede ho iniciaci, stává zlý čaroděj, který klade hrdinovi překážky. Jestliže v pohádce *Marja Morevna* rozseká Kostěj Nesmrtelný careviče Ivana na kousky, nedělá nic jiného, než co působí božstvo se šamanem při jeho iniciaci.⁶⁰⁸ Ovšem pozdější interpreti pohádek již tomuto smyslu nerozuměli a podsvětní božstvo získalo negativní charakter „temného“ hrdiny.

Právě výše zmínění tři „staří“ bohatýři se svojí povahou vymykají hérojské tradici. Nelze to však tvrdit o Iljovi Muromci nebo Markovi králevici – oba plně odpovídají postavám hrdinů v euroasijských eposech a neplatí na ně časová následnost Perun > bohatýr. Spíše postava hromovládce i postava slovanského héra, předchůce východoslovanských bohatýrů a jihoslovanských junáků, procházely paralelním vývojem.

⁶⁰⁷ ПРОПП В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*, Санкт-Петербург 1996.

⁶⁰⁸ AFANASJEV A. N., *Ruské pohádky*, přel. Lužik R., Dvořák K., Praha 1984, s. 185-193.

To ovšem nevyklučuje, že se obě postavy neovlivňovaly, a proto můžeme předpokládat, že ve slovanských bohatýrských pohádkách a textech hrdinské epiky nalezneme reliktů mýtografie a typologie slovanského hromovládce. Z východoslovanského prostředí si o takovou analýzu přímo říkají dvě postavy. Již mnohokrát zmíněný Ilja Muromec a hrdina východoslovanských pohádek, který prvek hromovládnosti má přímo ve svém jménu – Bouřný bohatýr Ivan, krávy syn, hlavní postava příběhu o tzv. „boji na kalininovém mostě“.

Pohádka o boji na kalininovém mostě je rozšířena po celé oblasti východní Evropy – znají ji Rusové, Ukrajinci, Bělorusové, ugrofinské národy, Poláci, Litevci, Lotyšci, Maďaři a nalezneme ji i v československém prostoru. Konkrétní počet i analýzu uvádí L. G. Barag: 79 variant východoslovanských – 36 ruských, 26 ukrajinských, 17 běloruských, dvě varianty finské, dvě finské, sedm litevských, čtyři české, pět slovenských, čtyři polské, osm gruzinských, šest baškirských, tři marijské, dvě mordvinské, po jedné variantě německé, rumunské, lotyšské, estonské, mansijské, tatarské, čuvašské, maďarské.⁶⁰⁹ Podle počtu variant i komplexnosti syžetu lze lehce určit, že domovskou oblastí bude nejpravděpodobněji východoslovanské prostředí.

Struktura pohádky je taková:

1. carevně (paní, královně), služce a samici domácího zvířete (kráva, kobyly, nejčastěji ovšem fena) se narodí synové poté, co všechny tři okusily z masa zázračné ryby a otěhotněly. Syn samice – kraví, kobyly nebo „čubčí“ syn je nejsilnější a nejprozíravější, což bývá i příčinou sporů s jeho „bratry“.

2. bratři se vydají do světa a dorazí ke kalininovému mostu. Zde po tři noci dochází k třem soubojům mezi třetím z bratrů a draky, kteří většinou vycházejí z temného moře a přejíždějí koňmo most. Každou noc se znásobují hlavy dračí obludy a třetí noc jich má poslední drak devět nebo i dvanáct. Souboj s ním je rovněž nejkritičtější, a protože oba bratři tvrdě spí, přichází na pomoc věrný kůň, v západoslovanských variantách havran nebo vrána. Pomoc havrana je zajímavá v souvislosti s výše zmíněným bojem Truta a trutnovského draka. Na trutnovském erbu se vedle saně objevuje i letící havran s prstenem v zobáku – pomocník, který upozornil na přítomnost draka ve slují. Pokud snad trutnovská legenda nějak souvisela se syžetem pohádky, pak se lze domnívat, že její původ je slovanský, neboť proti množství slovanských variant pohádky stojí pouze jedna německá, evidentně převzatá

⁶⁰⁹ БАРАГ Л. Г., „Сыжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов“, in: *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст*, Москва 1981, s. 160.

ze slovanského prostředí.⁶¹⁰ Navíc podobný motiv se objevuje i v krakovské legendě podle Vincenta Kadłubka: ten uvádí, že „*jméno města [= Krakova] někteří odvodili od krákání havranů, kteří se sletěli na jeho zdechlinu.*“⁶¹¹ – rozumí se draka, zabitého Krakem a jeho bratrem.

3. třetímu z bratrů se po vítězných soubojích vyslechne hovor dračích žen nebo matky draků se snachami-dračicemi, podaří se mu překonat nástrahy saní a nakonec se ukryje před matkou draků do kovárny, kde s pomocí kovářů dračici zahubí. V ukrajinské pohádce *Čubčí syn (Suččy syn)* se ovšem interpreti nad ohyzdnou příšerou smilovali a dračice se pod údery bohatýrova kladiva měnila v nejrůznější zvířata, až nakonec „*se proměnila v ženu, a to tak krásnou, že takové na celém světě nebylo a vdala se za Čubčího syna...*“⁶¹²

4. po zápasu v kovárně většinou následuje další epizoda ovšem nového syžetu – v Afanasjevově verzi přemůže Bouřný bohatýr nevěstu svého staršího bratra Ivana careviče, což je oblíbený motiv euroasijských hrdinských eposů.

5. v některých variantách se s drakobijcem utkává stařeček, který nad ním vítězí a bere mu koně. Je nazýván otcem draků, kulhavým čertem nebo d'áblem, starcem na kulhavém koni, kouzelníkem, starým drakem, králem Dlouhá brada, Kostějem a mívá bizarní podobu: „*...s jedním bokem, jedním okem, s jednou nohou, s jednou rukou, polovinou brady, polovinou hlavy...*“⁶¹³ Někdy mívá obrovská víčka jako ukrajinský *Vij*. Jeho chthonická podoba (jedno oko, kulhavost) nás přesvědčuje, že se jedná o podsvětní božstvo, které zřejmě tímto způsobem provádí hrdinu iniciací.

Hlavní hrdina, kterého Afanasjevova varianta nazývá Bouřným bohatýrem (*Burja bogatyr*), vykazuje hlavní rysy západoevropských, slovanských, středoasijských, ugrofinských nebo kavkazských hrdinů: rychle roste, od mala projevuje nebývalou sílu a zručnost, získává věrného koně, zbraň, kterou pečlivě zkouší, dostává se do sporu s vládcem, má magické schopnosti, které se projevují znalostí správných postupů v krizových situacích. Do rodiny hrdinů jej řadí i jeho původ – narození ze samice. Synové nebo odkojenci zvířat jsou častými hrdiny národních mytologií a mýto-historií. „Kraví“ původ má i hrdina

⁶¹⁰ Ibidem, s. 160.

⁶¹¹ „...*Quam quidam a crocitate corvorum, qui eo ad cadaver confluerant, craccoviam dixerunt...*“, KADŁUBEK, op. cit., s. 11.

⁶¹² „...*пaтoм перевернулася на жанчину, так стала красива, што на ўсім свеце не было, і яны с Суччыым сынам пожаніліся...*“, cit. podle БАРАГ, op.cit.,s. 163.

⁶¹³ „...*с одним боком, с одним оком, с одной ногою, с одной рукою и половиной головы, половиной бороды...*“, cit. podle БАРАГ, op.cit.,s. 176.

gruzínského eposu Amirami, který byl donošen po tři měsíce v břichu krávy.⁶¹⁴ Připomeňme rovněž Romula a Rema, které obětavě odkojila vlčice, srbského junáka Miloše Kobiliče, jehož historický pravzor zabil v předvečer Kosovské bitvy sultána Murata nebo zakladatele a prvního krále perské říše Kýra, vnuka médského panovníka. Kýrův děd se podle Hérodota a zřejmě i podle perské tradice, pokusil zbavit vnuka, o němž mu věštba předpovědla, že ho zničí. Lítost pastýře Mitradata nad novorozencem však zachránila malého Kýra, kterého následně odkojila pastýřova žena. Jak píše Hérodotos:

*„Pastevec se jmenoval Mitradatés a žil v manželství se spoluotrokyní; jeho manželka se jmenovala Kynó, médsky pak Spakó. Médové totiž psu říkají spaka.“*⁶¹⁵ Fena je nejčastější matkou hrdiny příběhu o boji na kalininovém mostě (*Sučevič, Sučic, Marko Suččenko*).

Široké prostorové a časové analogie nás přesvědčují o tom, že bohatýr z východoevropských pohádek patří do skupiny euroasijských hrdinů-bojovníků. Spojuje ho s nimi i hlavní motiv jeho příběhu – boj s drakem. To je přímo „paleontologický“ (podle Žirmunského) prvek v příbězích hrdinů, který se paralelně rozvíjel v hrdinské i božské mýtografii. U jeho kořenů stojí nejspíše kosmický či kosmogonický boj s drakem vlastní velkému množství světových mytologií. Indoevropská a z něho vycházející slovanská tradice tento souboj připsala hromovládcům. A zde máme zřejmě styčný bod obou mýtografií – hrdinské i božské – který vedl ke sblížení a prolnutí mytologie a epiky. Hrdina ruské pohádky se jmenuje Bouře-bohatýr. Už jeho samotné jméno jej sblíží s hromovládcem. Jak jsme však konstatovali výše, mezi východoslovanskými bohatýry a Perunem jen těžko může existovat genetická souvislost, bohatýři nejsou transpozicemi slovanského hromovládcem. Jedná se tedy pravděpodobně o sblížení obou postav – Bouřný bohatýr do svého příběhu přibral rysy hromovládcovy mytologie.

Za prvé v příběhu vystupují kováři, kteří pomáhají zdolat hrdinovi dračí příšeru – pomocníci tohoto typu (kováři) jsou známi i z indoevropských příběhů o hromovládcem, který získal od nich svoji zbraň pro boj s protivníkem. V některých variantách hrdina vykazuje přímo kosmogonický charakter: s drakem nebo přemoženou saní oře (on nebo samotní kováři, které reprezentují božští kováři Kuzma a Demjan) a odděluje svět chaosu od světa kosmu. V jiných variantách je boj s drakem motivován osvobozením lidí a nebeských světél (Slunce, Měsíc, hvězdy), které mohou být symbolizovány drahými kameny, stříbrnou korunou cara apod. Osvobození nebeských světél je motivem boje v ruských, ukrajinských, běloruských, lotyšských, slovenských, maďarských, rumunských a čuvašských pohádkách. Tento prvek

⁶¹⁴ ČERNÝ, op. cit., s. 1.

⁶¹⁵ HÉRODOTOS, op. cit., s. 62.

nepochybně souvisí s bojem boha a kosmického draka, který se snaží pohltnout stvořený svět, stejně jako indický Vrtra, chetitský Ullikummi nebo řecký Tyfón, a pokud ve slovanských pohádkách přímo nesouvisel s mytologií hromovládce a měl starší kořeny, nepochybně hrdinu pohádky s hromovládcem sblížoval. Zcela specifickým motivem východoevropských pohádek je však právě boj na mostě. Zdá se, že právě toto je jistým reliktem slovanské mytologie, která se vztahovala k Perunovi. V některých variantách vrhají tři bohatýřští bratři palice, aby určili místo k přenocování.⁶¹⁶ Palice hlavního hrdiny doletí právě ke kalininovému mostu, kde se poté odehraje osudový zápas. Připomeňme, že nás prameny informují o zvyklosti v Novgorodu, kde mělo docházet k pravidelným, rituálním soubojům mezi dvěma částmi města o Perunovu palici, kterou měl Perun při svém svržení arcibiskupem Joakimem vrhnout k mostu přes Volchov, aby na něho měli Novgorodci památku.

Tak můžeme hypoteticky předpokládat, že Bouřný bohatýr je kontaminací dvou postav slovanské archaické tradice: hrdiny bohatýrského eposu a hromovládce. Některé skutečnosti nás však nutí tuto dvojici rozšířit o ještě jednu postavu – hrdinu ruských bylin Ilju Muromce.

O bohatýru Iljovi máme zprávy ještě dávno před písemným záznamem bylin a to překvapivě germánských epických skladeb. Ze středohornoněmecké básně *Ortnit* z první poloviny 13. století se dozvídáme o „králi Rusů“ Iljovi (*Jlias, Künig von den Riuzen*), který pomáhá svému synovci lombardskému králi Ortnitovi. Ilja je jeho strýc z matčiny strany. V norské *Sáze o Thidrekovi Bernském* vystupuje král Slovanů Hertnid (severská obdoba jména Ortnit) vládoucí v Novgorodu (*Holm-gard*), který má tři syny: Osantrixe, krále země viltinské (= Veletské), Valdemara, krále země ruské a polské a bohatýra Ilju Řeckého (*Jljas af Greca*).⁶¹⁷ Bohatýr Ilja tak evidentně již před začátkem 13. století byl znám ve východoslovanském prostředí a odtud pronikl do západní a severní Evropy. Na konci 16. století existoval v kyjevském chrámu svaté Sofie hrob bohatýra Ilji Muromce (*Jelija Morovlin*), o kterém informoval Erich Lassota (v roce 1594). Na počátku 17. století patřil Ilja ke světcům Kyjevo-pečerské lavry a měl prý žít ve 12. století. Ze 17. století pochází i jeho vyobrazení jako starce a obra s nápisem tvrdícím, že se dosud uchovaly Iljovy nezetlelé ostatky. Starověrecký kněz Leontij, který jako poutník navštívil v roce 1701 kyjevská svatá místa, informuje, že spatřil „*chrabrého bojovníka Ilju Muromce nezetlelého, pod zlatým pláštěm, vzrůstem jako dnešní velicí lidé, levou ruku měl probodenou kopím, jizva je dosud*

⁶¹⁶ БАРАГ, op.cit.,s. 168.

⁶¹⁷ ŽIRMUNSKIJ, op. cit., s. 98-100.

znát, a jeho pravá ruka je ve znamení kříže.“⁶¹⁸ V *Krátkém historickém popisu Kyjevo-pečerské lavry* je zmínka o ostatcích „blahoslaveného Ilji Muromce“.

Byliny však líčí Ilju již poněkud jiného: je to rolnický syn, zabíjí Slavíka loupežníka a dostává se do sporu s knížetem, dokonce zahubí svého nepoznaného syna. Co nás však především upoutá, je jeho blízkost právě k Bouřnému bohatýrovi. Ilja se stává rovněž hrdinou drakobijných pohádek (např. *Ilja Muromec a drak* uvedená Afanasjevem)⁶¹⁹, také on s drakem oře, v márijské verzi pohádky je přímo hrdinou boje na kalininovém mostě (*Ilja Murovin*). Na druhé straně se v některých verzích utkává Čubčí syn na mostě se Slavíkem loupežníkem, tradičním protivníkem Ilji Muromce.⁶²⁰

Shody mezi Iljou Muromcem a Bouřným bohatýrem v pohádkové a bylinné tvorbě nás vedou k domněnce, že je to právě tento bohatýr, který převzal část rysů slovanského hromovládce. Snad jejich projevem jsou některé detaily v jeho příbězích, které souvisí například s duby, které Ilja vytrhává, nebo se objevují v souboji se Slavíkem loupežníkem, jenž na dubech, stromech zasvěcených hromovládcovi, sídlí.⁶²¹ Stejně jako ničí hromovládce slovanského folklóru kosmického hada ukrytého pod světovým stromem, likviduje i Ilja Slavíka. O spojení postav Ilji Muromce a hromovládce hovoří ještě jeden detail. Vyprávění z okolí Orla opakuje bohatýrův příběh ale na jeho místo staví jinou postavu – proroka Elijáše. Ilja-prorok byl prý do třiceti let nemohoucí, dokud do jeho domu nezavítali dva pocestní – Hospodin a svatý Mikuláš. Opakuje se stejný dialog, který vedl Muromec s tajemnými pocestnými v bylině, na jehož konci je Ilja-prorok vyléčen. Poté prošel prorok zvláštním zasvěcením, při kterém pobýval šest týdnů pod zemí a nakonec získal ohnivý vůz, na kterém bude jezdit do konce světa. Ilja Muromec je tu tak zastoupen prokazatelným zástupcem slovanského hromovládce ve christianizované kultuře a i v pozdějších variantách bylin je Ilja Muromec vynesena na nebe, kde se stává hromovládným Iljou-prorokem.⁶²² Zajímavé je Iljovo konstatování poté, co byl vyléčen a získal bohatýrskou sílu: byl by prý schopen zbořit případný sloup mezi nebem a zemí a zemi zničit.⁶²³ Oddělení nebe od země a garance

⁶¹⁸ „...видел храброго воина Илью Муромца в нетлении, под покровом златым; ростом яко нынешние крупные люди, рука у него левая пробита копьем, язва вся знает, а правая рука изображена крестным знаменем...“, cit. podle НОВИЧКОВА Т. А., *Эпос и миф*, Санкт-Петербург 2001, s. 14.

⁶¹⁹ АФАНАСЬЕВ, op. cit., s. 408-413.

⁶²⁰ БАРАГ, op. cit., s. 179.

⁶²¹ СКАФТЫМОВ А. П., *Поэтика и генезис былин*, Саратов 1994, s. 114-127.

⁶²² ЧЕРДЫНЦЕВ В. В., *Где, когда и как возникла былина*, Москва 1998, s. 13.

⁶²³ НОВИЧКОВА, op. cit. 18-19; stejný motiv se ovšem objevuje i v prozaické pečerské bylině o uzdravení Ilji Muromce: „А во мне, говорит, силы столь множество. Было бы в матушки во сырой земли столб от земли до неба, а в столбу колечко золотое заверчено, поворотил бы нижний конец вверх, а верхний вниз.“, cit. podle *Былины Печоры*, op. cit., былина № 43 «Изцеление Ильи Муромца», s. 283. Ve „sloupu se

uspořádaného světa má blízko k mýtografii hromovládců. Podobné motivy v sobě nese i běloruská pohádka o Iljušenkovi – evidentní synkreze příběhu pohádkového a bylinného bohatýra. Kováři a kovářce se narodí veliký, ale beznohý syn Iljušenka, který je v dospělosti zázračně vyléčen. Projevuje obrovskou sílu, trhá duby a zahrazuje řeky, až hrozí potopa světa. Iljušenka prosí Boha o sloup mezi nebem a zemí, aby mohl celý svět převrátit vzhůru nohama. Nakonec mu otec-kovář udělá palici, se kterou Iljušenka zabije draka a osvobodí jeho kořist, skrytou za kamennou stěnou. Hrdina se ožení s královskou dcerou a po smrti se stane hromovládným Iljou.

Předpokládáme tedy, že mezi Perunem, hromovládcem a bohem bojovníkem na jedné a mezi Bouřným bohatýrem a Iljou Muromcem na druhé straně došlo ke sblížení a kontaminaci⁶²⁴ postavy bohatýrů a hromovládců, což se odrazilo jak v pohádkách, tak v bylinách. Proto je to Ilja Muromec, kterému se dostává tabuizačního zákazu, jenž ve své struktuře zrcadlí trojfunkční indoevropskou ideologii. Ilja, s prvky hromovládného boha-bojovníka, je nejlepší reprezentant funkce druhé, válečnické. Je to pouze on a nikoliv jiní bohatýři tzv. druhé generace, ani drakobijce Dobryňa Nikitič, ani Aljoša Popovič, Čurila Plenkovič ani další. Tři „staří“ bohatýři se skutečně s jinými neseťkávají, byliny o nich jsou ojedinělé a specifické a jediným spojníkem s „mladšími“ hrdiny východoslovanských bylin je právě pouze Ilja – pouze on se osobně setká s jedním ze „starých“ hrdinů – Svjatogorem. A pouze v Iljově příběhu jsou Volch, Svjatogor a Mikula zmínění. Prototyp Ilji v archaické slovanské kultuře přijal některé z prvků hromovládců a ve struktuře bohatýrů zaujal zřejmě místo, jaké v mytologii patřilo Perunovi.

Při zkoumání východoslovanských bylin se logicky nabízí otázka, jak blízko měly k archaické slovanské mytologii jihoslovanské junácké zpěvy. Není možné mezi jihoslovanskými junáky odhalit postavu, která by nesla prvky některého ze slovanských božstev? Na tuto možnost upozornil již V. Čajkanović, který ve studii o despotu Stevanovi poukázal na jeho shodné rysy s příběhy tzv. putujících božstev a hrdinů evropské mytologie a srbského folklóru: svatým Sávou, Héraklem, Tórem nebo Dionýsem.⁶²⁵ Jihoslovanská epická tradice má však výraznější postavu, u které bychom očekávaly mytologický pravzor – královici Marka.

zlatým kolečkem na vrchu“ snadno rozpoznáme světovou osu (sloup, strom) se Sluncem. Ilja má tedy sílu převrátit zemi na místo nebe a převrátit tak i kosmické pořádky.

⁶²⁴ ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „Илья Муромец“, in: *Славянская мифология*, op. cit., 209-210.

⁶²⁵ ЧАЈКАНОВИЋ В., „Митски мотиви у традицији о деспоту Стевану“, *Сабрана дела из српске религије и митологије II. Студије из српске религије и фолклора 1925-1942*, рукопис приредило и допунило Војислав Џурић, Београд 1994, 83-91.

Kralevic Marko (*Marko Kralevič, Krali Marko*) podobně jako jiní junáci má v základu historickou postavu. Je jím Marko (asi 1335-1395), syn krále Vukašina, který se po smrti svého otce v bitvě na Marici v roce 1371 stal tureckým vazalem v Prilepu. Marko se sice neúčastnil bitvy na Kosově poli v roce 1389, bojoval však v tureckých službách v bitvě na Rovinji, ve které bojovali Turci a jejich vazalové proti valašskému knížeti Mircemu Starému. Mircemu se podařilo s uherskou podporou Turky porazit a Marko v bitvě zahynul.⁶²⁶ Nehledě na to, že byl Marko donucen spolupracovat s Turky, proměnil se v srbském, bulharském a makedonském folklóru v prvního z junáků. Zpěvy o něm vznikaly i v Bosně, Chorvatsku nebo Albánii. Marko byl přímo prototypem jihoslovanského junáka a jeho charakter i příběhy jsou nasyceny fantastickými prvky. Je to bojovník s Turky, vítěz nad trojhlavým Arabem, nad Musou Kesedijem se třemi srdci, bojuje s *alou*, *aždajou*, vílami, draky a příšerami. Počátek jeho bohatýrské kariéry je líčen různě: nadpřirozeným původem (jako syn balkánského *Zmaje*), zásahem nadpřirozených bytostí (odkojení vílou), nebo si Marko přímo tento zásah vynutí: při koupeli víl ukradne jedné z nich oděv a vrátí ho až po té, co ho nechá napít z jejího řadra. Tak Marko získá bohatýrskou sílu. Markovým věrným průvodcem a někdy i rádcem je kuň Šarac, který zanechával hluboké stopy a létal povětrím. Markovou zbraní byla obyčejně palice, kterou vyhazuje až do nebes, ale Turky je schopen pobíjet třeba pluhem.⁶²⁷ Jako hrdina nemá v jihoslovanském folklóru významnějšího konkurenta, ačkoliv srbská epika zná další velké postavy, které se Markovi blíží – vraha sultána Murata Miloše Obiliće nebo Vuka Ohnivého Draka, opět původně skutečné historické postavy.

Na postavy jihoslovanské epiky obrátil svoji pozornost S. Petrović, který po své důkladné analýze srbského folklóru, obřadnosti a archaické kultury přímo prohlásil: junáci, kteří jsou synem *Zmaje* jsou mýtičtí hrdinové a transpozice srbského solárního panteonu. Petranović rozlišuje v jihoslovanských bylinách několik vrstev 1) indoevropský substrát, 2) praslovanskou mytologii a 3) motivy křesťanské epochy. Za původní božstva považuje právě ty hrdiny, kteří jsou s božskou postavou přímo spojeni – jsou zplozeni *Zmajem*. Tento motiv je častý v jihoslovanské epice a v srbském prostředí je obětí drakova svádění *carevna Milica*, v reálu žena Lazara Hrebeljanoviće. V epických písních (*Carica Milica i Zmaj od Jastrepca, Zmaj ognjen i gospoda Milica*) je svedena a oplodněna právě mýtickým *Zmajem*.

Otcovství mýtické bytosti skutečně svádí k hledání transpozice mezi srbskými i dalšími jihoslovanskými junáky. Vzpomeňme na *Mahábháratu*, kde se právě spojením

⁶²⁶ ЗУКОВИЋ Љ., *Историјски краљ Марко и епски краљевић Марко*, Бања Лука 1995.

⁶²⁷ *Српски митолошки речник*, op. cit., s. 253-255; ПОПОВ Р., „Крали Марко“, in: *Българска митология*, op. cit., s. 180-181.

božstev a smrtelných žen objevují v eposu hrdinové, kteří přesně zrcadlí své nebeské otce. Petrović jde dokonce tak daleko, že u dvou hlavních hrdinů srbského eposu – Marka Kraleviće a Miloše Obiliće – určuje jejich původní božské atributy. Marka považuje za solární božstvo a Miloše za lunární.⁶²⁸

Problém je, že srbská epika nezná pouze jednoho nebo dva „zmajevice“, ale přinejmenším dvanáct. Některé písňe je vyjmenovávají, jak družně spolu vysedávají:

*„Na hoře pod zelenou jedlí,
sedí Marko, chladné víno pije,
dvanáct vojvodů sedí vedle něho,
z pravé strany Reljo Bosňák,
z levé strany Ohnivý Drak Vuk,
vedle Vuka Banović Sekula,
u Sekuly Srđa Zlý Pohled,
vedle Srđi Toplica Milan,
u Milana Ivan Kosančić [= Vlasatý],
pravá strana jako zlatá hrana,
Markovi u kolenou sedí Relja,
vedle Relji Miloš Obilić,
u Miloše Bogdan Ljutica,
vedle Miloše Musić Stevan,
u Stevana Banović Strachilo,
vedle Strachila Rajko Zmijanja.“⁶²⁹*

Podobně vypočítává některé junáky-zmajevice iniciační monolog k Miloši Obilićovi:

*„Můj milý Miloši,
co má Srbsko za junáky,
všechny odkojily víly,
mnozí mají zmaje za rodiče,
všechny ti je vyjmenuji:
první ty, Obilići,*

⁶²⁸ Petrovićovy názory viz ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија I. Систем српске митологије*, op. cit., s. 331-363.

⁶²⁹ „У планини под јелом зеленом/Марко сједи дванаест војвода/С десне стране Реље Бошњанине/А с лијеве Змај Огњени Вуче/А до Вука Бановић Секула/До Секуле Срђа Злопоглеђа/А до Срђе Топлице Милане/До Милана Косанчић Иване/Десна страна кајно златна грана/Марку Реља сједи уз кољено/А до Реље Обилић Милоше/До Милоша Љутовица Богдане/До Богдана Мусићу Стеване/До Страхила са Змијања Рајко.“, (Женитба краља Мирчете), cit. podle ПЕТРАНОВИЋ Б., *Српске народне пјесме из Босне 3. Јунацке пјесме старијег времена*, Биоград 1870, s. 437-438.

*druhý Drak Ohnivý Vuk,
třetí Relja Bosňák,
i on má dračí původ,
čtvrtý Banović Sekula,
i jeho otec je ohnivý zmaj,
pátý Banović Strachilo,
i jeho otec je ohnivý zmaj,
šestý Ljutica Bogdan,
i jeho otec je ohnivý zmaj,
a sedmý je kralevic Marko
i jeho otec je ohnivý zmaj.*⁶³⁰

Máme tyto osoby považovat za transpozice božstev? Pokud bychom tak učinili, logicky se nabízí právě hromovládce, jehož jasné rysy *Zmaj* nese. Nebo případně můžeme junáky považovat jako Petrović za reprezentanty starosrbského solárního panteonu. Tato úvaha je však podle všeho mylná. Mezi jihoslovanskými epickými hrdiny nenácházíme nic, co by je vydělovalo z charakteru euroasijských héroů. Jejich nadpřirozený původ má analogie i v jiných tradicích: např. řečtí hrdinové byli nejednou syny bohů (Héraklés, Perseus ad.). Zcela duchu euroasijských eposů odpovídá změna jména Miloše Obiliće na Kobilić, tedy syn kobyly – jak jsme ukázali výše, takový byl původ řady archaických a pohádkových hrdinů. Pohádkové a mýtické rysy hrdinů nelze v žádném případě vztahovat k praslovanské mytologii nebo jakémusi hypotetickému starosrbskému solárnímu panteonu, o kterém nic nevíme. Mýtické a magické prvky jsou obecnou výbavou héroů a nelze z těchto prvků specifikovat pravzor nebo portrét pohanského božstva, pokud nejsou některé rysy tohoto božstva přímo explicitně vyjádřeny. To právě není jihoslovanský případ, kde fantastické prvky nacházejí analogie nejen ve slovanských, ale i indoevropských nebo středoasijských eposech a nelze tedy počítat s tím, že se tyto motivy do jihoslovanské epiky dostaly ze slovanského nebo „starosrbského“ archaického náboženství.⁶³¹ Jediné, čeho se můžeme odvážit, je ze společných prvků rekonstruovat hypotetickou strukturu slovanského eposu.

⁶³⁰ „*Мој Милоше, моје миловање/Што гођ има Србија јунака/Свакога су одгојиле виле/Многога су змајеву родили/Сваког ћу ти по имену казати/Ево првог тебе, Обилићу/А другога Змај Огњеног Вука/А трећега Рељу Бошњанина/Змајеве је и он породица/А четвртог Бановић Секулу/И њему је змај огњени бабо/А петого Бановић Страхила/И њему је змај огњен бабо/А шестого Љутицу Богдана/ И њему је змај огњени бабо/А седмого Краљевића Марка/ И њему је змај огњени бабо.*“, (Милош Обилић, змајски син), *ibidem*, s. 255.

⁶³¹ К тому viz ŽIRMUNSKIJ, op. cit., s. 7-147.

Junáci plně odpovídají i hrdinům „karpatského“ folklóru, tedy zbojníkům. I zde se, v případě nejrůznějších postav setkáváme se syžety hrdinské epiky a fantastickými prvky v jejich příbězích. Zbojnické písně a cykly tvoří zcela plnohodnou součást euroasijské epické tradice a svým charakterem mají blízko právě k jihoslovanským hrdinům, ačkoliv zrcadlí poněkud jinou sociální vrstvu. Slovensko-polský Jánošík komunikuje s vílami jako jihoslovanští hrdinové, vlastní zázračný opasek síly a zajat je po zradě spolubojovníka nebo ženy. Syžety podobného typu, opakující se jak na Balkáně, tak po celé Evropě, i v eposech středoasijských národů, obsahuje cyklus vyprávění o valašských zbojnicích Ondrášovi a Jurášovi.⁶³² Koneckonců stejné prvky, jaké zná hrdinská epika Balkánu, se rychle dostaly do folklórního portrétu Nikoly Šuhaje – ani zde nechybí kontakt s magickým světem, zázračná zbraň, nezranitelnost a zrada. A božský původ a erotická aktivita balkánského *Zmaje* spíše připomíná archaické přesvědčení o ženách a dětech, vyvolených božstvem, které mu byly v rituálech obětovány, jak na to upozornil L. S. Klejn, jehož teorii jsme citovali výše.

Neshledáváme tedy v portrétech junáků nic, co by nás opravňovalo k tvrzení, že se jedná o původně transponovaná božstva. Srbský epický hrdina plně odpovídá svým kolegům z jiných epických tradic a jeho pravzor je bezesporu archaický hrdina slovanského eposu. Ten prodělal podobný proces jako v jiných prostředích – během vývoje se vtělil do historických osobností, přejal realie doby vzniku nových forem eposu, již národního. Noví hrdinové si ponechali řadu fantaskních, pohádkových a mýtických rysů svého pravzoru. Pokud chceme uvažovat o božském původu hrdinů, musíme počítat s tím, že k transpozici by muselo dojít v minulosti daleko hlubší než je doba praslovanské jednoty.

V jihoslovanském prostředí tedy dosud nenacházíme prvky transpozice ani prvky sblížení mezi postavami božstev a heroů. To má ovšem závažné důsledky na výše zmíněnou hypotézu o sblížení východoslovanského Ilji Muromce a slovanského hromovládce. Pokud skutečně v jihoslovanské epice podobné sblížení chybí, muselo k němu dojít v archaické kultuře východních Slovanů. Kdy a jak, to se můžeme pouze dohadovat. Jeho zdrojem mohlo být prostředí politicko-vojenské elity kyjevského státu, ke kterému zřejmě bylinná tvorba původně směřovala a uprostřed něho se bohatýrská tradice pěstovala. Zde mohlo ke kontaminaci obou postav dojít v době christianizace – tato vrstva křesťantví přijala nejdříve a rysy zamítnutého božstva mohla vztáhnout na aktualizovaného bohatýra. Mohlo to být v pozdější době lidové prostředí, které z družiníka, vzorového bojovníka, společníka a snad i příbuzného vladaře udělalo rolnického syna. Varianty vyprávění, kde jsou ztotožnění

⁶³² KLVAŇA A., „Pověsti o zbojnicích Ondrášovi a Jurášovi“, in: *Český lid*, 13/1903, s. 22-23.

hromovládny Ilja-prorok a Ilja Muromec, jsou většinou pozdějšího data. Ovšem je tu tabuizační zákaz pro Ilju, který zakazuje bojovat se třemi „podivnými“ bohatýry. Tato tabuizace, jejíž struktury se stává Ilja součástí, hovoří spíše pro první variantu. Druhá, válečnická funkce je na Ilju vztažena jako na vzorového bojovníka a tento prvek by se spíše hodil do kultury vojensko-politické elity staré Rusi než do rolnického prostředí.

9. ÚVAHY

(hypotetická struktura archaického slovanského panteonu)

„Perun vám posílá plamenné blesky, aby potřely vraha bohů od početí světa jediných. Kdo potřebujete jeho blesk?“

[J. K. Tyl: Krvavé křtiny]

Informace z písemných a archeologických pramenů, fakta získaná z folklórního materiálu i analogie s nejrůznějšími tradicemi indoevropského nebo euroasijského okruhu nás nutně vedou k otázce: jaké bylo postavení Peruna v rámci slovanského archaického náboženství? Respektive obecněji: jaká byla struktura slovanského panteonu?

Při pokusu o zodpovězení těchto otázek vždy zůstaneme na poli teorií, dohadů a hypotéz, které mohou být kdykoliv upřesněny nebo odmítnuty novými analýzami pramenů či folklórního materiálu. Nicméně provedme tento pokus alespoň v hrubých rysech. Upřesněme však předem jeden podstatný termín – „slovanské archaické náboženství“. Toto spojení nemá pouze rozměr jednotného duchovního a kulturního systému indoevropského etnika, které v něm reflektovalo svoji vlastní existenci, jazyk, mezikmenovou příbuznost, světonázor, právní řád, organizaci společnosti a místo člověka ve světě. Má bezpochyby své časové vymezení a pokud hledáme místo hromovládce v jeho systému, děláme tak s vědomím, že tento systém je sice konzervativní, zároveň dynamický a proměňuje se spolu se změnami, které zasahují celé etnikum. Rovněž nepochybně podléhá změnám, zvláště na své periférii. Pokud přijmeme teorii o počátku slovanské etnogeneze ve východním cípu lužické kultury, kde se svébytné etnikum zformovalo pod silným vlivem západobaltské pomořské kultury a po expanzi Keltů do středovýchodní Evropy v rámci przeworské kultury, pak lze vymezit slovanské archaické náboženství velmi přibližně od 4./3. století př. n. l. přes existenci przeworské a černachovské kultury a velkou slovanskou expanzi v 5. – 7. století do počátků christianizace slovanského prostoru v 9. století.⁶³³

V tomto období docházelo bezpochyby k pronikání výrazných vnějších vlivů – naznačili jsme výše přítomnost íránských prvků v kultuře praslovanského obyvatelstva černachovské kultury, jejichž relikty byly patrné i v pohanské epoše kyjevské Rusi – jména božstev Chorse, Semargla a pravděpodobně i Svaroga jsou íránského (sarmatského) původu, stejně jako jména řady slovanských kmenů (Chorvaté, Srbové, Tiverci, Severjané). Vlivy v praslovanské epoše (tj. před velkou expanzí od 4. století př. n. l. do konce 5. století n. l.)

⁶³³ Tak např. СЕДОВ, *Славяне в древности*, op. cit.

měly jistě za následek lokální odlišnosti ve slovanské archaické kultuře, přesto zastáváme názor, že základní kontury systému archaického myšlení zůstaly ve všech oblastech shodné. Navíc velká migrace na Balkán, do západních částí střední Evropy a do severních oblastí Evropy východní vedla ke značnému promíšení slovanského obyvatelstva, které se rozvíjelo v rámci kultur przeworské a černachovské, tudíž se mísily a splývaly možné lokální odlišnosti. Máme tedy za to, že mezi Slovy z dolního toku Labe a mezi Slovy ze středního toku Dněpru či z řeckého Peloponésu nebyly rozhodně větší rozdíly v kultu a mytologii, než mezi pevninskými Kelty a Kelty z Britských ostrovů, nebo mezi kontinentálními a skandinávskými Germány.

Pokud bychom operovali s teorií baltoslovanské jednoty, musíme počítat s tím, že ke vzniku samostatného etnika v jazykovém i kulturním smyslu muselo dojít později, *de facto* v době blízké velké slovanské migrace.⁶³⁴ Pak se nám ovšem pojem „slovanská archaická kultura“ omezí na období přibližně od čtvrtého do devátého století. V případě platnosti takového přístupu se ovšem můžeme zcela spolehnout na vnitřní jednotu systému slovanského archaického myšlení po celém areálu osídleném Slovy do sedmého století. Totéž platí i v případě, že praslovanskou epochu omezíme na některou z periferních východoevropských kultur (např. kyjevskou⁶³⁵), které se rozvíjely na kompaktním území stranou významnějších přesunů a vlivů v antické epoše.

Ať tak či onak, považujeme slovanské archaické náboženství za sjednocující jev pro slovanský prostor minimálně do počátku devátého století a předpokládáme, že mělo zcela zásadní vliv na formování jednotlivých národních kultur – společné prvky v rámci myšlení a kultury nalezneme ve slovanských lidovém prostředí ještě na přelomu 19. a 20. století, ačkoliv došlo k významným historickým, společenským a civilizačním posunům ve všech slovanských oblastech již v období vrcholného středověku (především od 13. století). Rovněž se domníváme, že značnou míru kompatibilitosti si vůči sobě zachovaly oblasti Polabí a staré Rusi, odkud máme jediné konkrétní údaje o pohanském kultu.

Co ze srovnání těchto informací vyplývá? Předně pro naše téma již výše konstatovaný fakt, že jména božstev z oblasti Polabí a staré Rusi si neodpovídají až na jedinou výjimku – teonym Svarožic. Za druhé je to patrný íránský vliv na kyjevskou oblast. Za třetí lokální odchylky v kultu – polabská oblast zná pohanské kněžstvo a chrámy. Z oblasti východoevropských Slovanů je existence kněžské vrstvy sporná (snad jejími dědici byli

⁶³⁴ Tak např. VÁŇA, op. cit.

⁶³⁵ Jako to činí např. GODŁOWSKI K., *Pierwotne siedziby Słowian*, Kraków 2000; nebo PARCZEWSKI M., *Najstarsza faza kultury wczesnosłowiańskiej w Polsce*, Kraków 1988.

staroruští volchvové) a o chrámech nevíme nic (známe však existenci tzv. „dlouhých domů“ na sakrálních hradištích). A konečně z Polabí nám schází prokazatelná úcta k hromovládcům. Tuto absenci jsme již konstatovali a rovněž předpokládáme, že hromovládné božstvo v panteonu polabských Slovanů existovalo, pouze se ukrylo pod jiným jménem. Hromovládce zná západoslovanský folklór (polský, kašubský, český, slovenský) a Perunovo jméno se objevuje v samotném Polabí coby toponymum.

Staroruský a polabský panteon má však společný jeden jev, který nás musí udeřit do očí. Tím spíše, že je odlišný od zvyklostí nejbližších indoevropských sousedů Slovanů: Baltů a Germánů. Je to postavení božstev na kultovních místech – ve chrámech i na obětištích. Pokud můžeme věřit dobovým informátorům, pak ve skandinávské Uppsale byly v pohanském chrámu uctívány tři modly – Ódinova, Tórova a Freyova. Všichni tři bohové představovali indoevropskou funkční triádu a nelze dost dobře říci, který z nich byl významnější. Stejně tak tomu mělo být v baltském Romowe, kde pod věčně zeleným dubem stály tři modly bohů Patolla, Perkuna a Potrimpa. Perkunas měl mírně výsadní postavení, přesto lze považovat za jisté, že i zde se opakuje funkční triáda, a všechny tři bozi mají svou specifickou a nezastupitelnou úlohu – nelze říci, který z nich je hlavní. Germánský i baltský případ opakuje i jiné, známější indoevropské trojčlené panteony: starořímskou kapitolskou trojici Juppiter-Mars-Quirinus nebo védskou strukturu Mitra+Varuna-Indra-Násatjové.

Na kultovních místech pohanských Slovanů se setkáváme s jiným pojetím: všechny svatyně a obětiště, které známe, mají v centru pouze jediného boha. V případě Polabí to jde tak daleko, že přestože zpravodajci vědí i o jiných modlách, za řeč jim stojí pouze božstvo hlavní. Tak známe z chrámu na hradišti Retra Svarožice (příp. Redigasta), ze Stargardu (dnes Oldenburg) Provena a jeho posvátný háj, z arkonské svatyně Svantovíta. V druhém rujánském sakrálním hradišti Korenici stály tři chrámy, ovšem podle pramenů zasvěceny vždy jednomu bohu. Životopisci bamberského biskupa Otty se dokonce ani nenamáhalí a ze Štětína, kde stály svatyně čtyři, jmenují z bohů pouze Triglava, ačkoliv existovaly další tři chrámy a místo s posvátným dubem a pramenem, kde prý přebývalo jakési božstvo. Jejich prezíravost však pravděpodobně odpovídala realitě, neboť Otta se snažil především zlikvidovat Triglavův kult a jeho hlavu poslal papeži do Říma – ostatní bozi zřejmě neměli většího významu. Triglav je jmenován i jako božstvo Stodoranského knížectví a jeho modla měla stát v Braniboru. V pomořanských městech pak byl uctíván ještě Jarovit – opět je jmenován jako hlavní či jediný objekt kultu v těchto městech. Helmold pak jde tak daleko, že každému polabskému kmenovému území v Obodritském knížectví připisuje jednoho boha – Vagriječům Provena, Polabanům bohyni Živu, Obodritům Redigasta. Zná i modlu v hradišti Plun, ale i ta je jedna.

Tento „kultovní henoteizmus“ dobře vysvětluje z popisu Retry od kronikáře Thietmara Merseburského: Thietmar ví o retranském chrámu, že: „*vevnitř pak stojí bohové zhotovení lidskýma rukama, odění ve strašlivých helmách a brněních*“, ovšem „*první z těch bohů je nazýván Svarožic a je ctěn a uctíván všemi ostatními pohany*“.⁶³⁶

Stejná situace je na staré Rusi: v Kyjevě za knížete Igora stála Perunova modla a když nechal Vladimír obnovit kyjevský panteon, stál v centru opět Perun. Kromě něho byly na božišti idoly i dalších čtyř bohů ovšem jejich výčet je marginální, pokud není přímo pozdější vsuvkou do textu. Pokud jde o Novgorod, zde je jmenován pouze Perun, a když je líčeno zavedení křesťanství v obou centrech kyjevské říše, mluví se především o skácení modly Perunovy. Pozoruhodné je, že kyjevské obětiště jako by z oka vypadlo popisu obětiště na březích Volhy u chazarského Itilu, jak je viděl arabský diplomat ibn Fadlán. Tam v centru stála hlavní modla maskulinního božstva a ostatní idoly byly zvané ženami a syny tohoto boha:

*„...a přistoupí k dlouhému, dřevěnému, do země vetknutému sloupu s tváří podobné lidské; kolem něho jsou nevelké řezby a za nimi vysoké dřevěné sloupy zaražené do země. Přichází k té velké modle, uklání se před ní a říká: ‚Ó, pane, přišel jsem z daleka, se mnou je tolik a tolik otrokyň, tolik a tolik šperků, tolik a tolik soboliny, tolik a tolik kožešin.‘ a vyčisluje všechny dovezené tovary; potom říká: ‚Přinesl jsem ti tyto dary.‘ A přitom nechává před sloupem vše přinesené a říká: ‚Chci, abys mi obstaral kupce s dirhamy a denáry, aby u mě koupil vše, co chci a neprotivil se mi v ničem, co řeknu.‘ Potom odejde. Jestliže se jeho přání nechtějí vyplnit a prodlužují se dny jeho pobytu, přichází ke každé z těch malých model, prosí o přímlovu a říká: ‚To jsou ženy, dcery a synové našeho pána.‘ ...“*⁶³⁷

Je otázka, zda Fadlánem zmiňovaní „Rusové“ byli Slované nebo Normané, ale i v případě severských Germánů lze předpokládat, že přicházeli z oblasti východního Baltu, kde se již stačili kulturně asimilovat s místním slovanským obyvatelstvem.⁶³⁸ Doplňmě jen, že i archeologické nálezy tento „kultický henoteizmus“ předpokládají.

Pokud můžeme věřit těmto informacím a považovat jejich shodu za společné prvky jednoho systému, pak z toho vyplývá bezkonkurenční postavení Peruna v kultu pohanské Rusi. Kyjevský panteon je tedy panteonem Perunovým. To znamená, že božstva v něm jmenovaná, mají nějaký vztah k Perunově osobě a zaujímají v mytologickém systému vůči

⁶³⁶ „...interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribilliter vestiti; quorum primus Zuarasici dicitur et precaeteris a cunctis gentilibus honoratur et politur...“, THIETMAR, op. cit., I. VI / cap. 23 (17), s. 345.

⁶³⁷ IBN FADLÁN, op. cit., s. 110.

⁶³⁸ ПЕТРУХИН, РАЕВСКИЙ, op. cit., s. 298.

němu podřízené postavení. Nejedná se tedy o božstva nejrůznějších částí kyjevského státu, ale o božstva, která mají místo v Perunově mytologii. Perun by k nim zaujímal suverénní postavení. Pokud bychom vycházeli pouze ze staroruských pramenů týkajících se obětíšť, pak bychom oprávněně získali dojem, že takové postavení zaujímá Perun ve slovanském archaickém náboženství. Znamenalo by to, že se slovanské pohanství vzdálilo indoevropským tradicím a bylo blíže struktuře panteonu ugrofinských a turkotatarských národů, které znají jedno dominantní nebeské božstvo. To mimo jiné ovládá i hromy a je svrchovaným pánem, archetypem vládce, jako např. turkotatarský *Tengri*.

Tento závěr by byl velmi svůdný a vedl by k portrétu Peruna jako jakéhosi svrchovaného vládce nebes, bojovníka i patrona plodnosti, který nemá konkurenta, stejně jako výše zmíněný *Tengri* nebo řecký *Zeus*. Není to však tak úplně jednoznačné. Přestože dobové zprávy o kultu k podobné interpretaci svádějí, máme zde ještě jiné zdroje, které vypovídají o něčem jiném. Ve východoslovanském folklóru se totiž objevuje několik výrazných postav (většinou světců), které jsou konkurenty jak samotnému Bohu, tak i křesťanské transformaci hromovládce – svatému *Ilju-prorokovi*. Jedná se především o svatého *Mikuláše-Mikulu*, případně o svatého *Jiřího*. Známe i folklórní postavu neznámého božstva, které figuruje v kupalských a jarilských obřadech, a jejichž totožnost s hromovládcem jsme odmítli výše. Východoslovanský folklór tak kromě hromovládce zná i postavu spjatou s chtonickým světem, úrodou a magií a postavu, u níž je explicitně vyjádřena plodonosná funkce. S úrodou a plodností jsou sice spjati všechny tři postavy, to nás však nemusí mást: jejich portrét známe z rolnického prostředí, které u božstev různých funkcí přirozeně akcentovalo patronát nad plodností a úrodou. Více kvazibožských postav znají i jiné slovanské tradice – polská, česká, chorvatská nebo srbská. Srbského badatele *V. Čajkanoviće* dokonce inspirovaly postavy srbského folklóru spjaté s magií a chtonickým světem, aby jejich vykonstruovaný pravzor který nazval *Dabogem*, určil jako hlavní starosrbské božstvo, mýtického předka, transformovaného později do postavy svatého *Sávy*. *Čajkanović* pak toto božstvo ztotožnil s polabskými bohy *Černobohem* a *Svantovítem*.⁶³⁹ O případu svatého *Jiří* v chorvatském nebo českém folklóru jsme již hovořili výše.

Stojí tedy proti sobě zprávy staroruských letopisců o výsadním postavení Peruna a folklórní tradice, která takovou představu nabourává. Lidové prostředí dokonce, alespoň podle dochovaných textů, považuje za sobě bližšího právě chtonicko-magického *Mikulu* než zuřivého *Ilju*, ze kterého jde spíše strach. *Mikula* je rovněž vnímán jako chytřejší než poněkud

⁶³⁹ Viz *ТАЈКАНОВИЋ В., Сабрана дела из српске религије и митологије III*, op. cit.

těžkopádný Ilja, který přes svoji sílu není s to zvítězit ve sporech s Mikulou. Jejich spory tak připomínají střety mezi Ódinem a Tórem nebo mezi Indrou a Varunou. Anekdoticke vyprávění zmíněné výše o soupeření Ilji a Mikuly o rolníkovo pole spíše Iljovu suverenitu zpochybňují, a tím zpochybňují i předpokládanou suverenitu slovanského hromovládcе v archaickém panteonu.

Otázka je, kde v pramenech máme hledat tyto božské partnery-konkurenty hromovládného Peruna. Evidentně mezi jmény, které se objevují mimo výčet bohů na Vladimírově božišti v Kyjevě. Pokud projdeme tato božská jména, pak zjistíme, že existuje jedno božstvo, které vystupuje v rovnoceném postavení k Perunovi: Volos. Volos figuruje v rusko-byzantských smlouvách z let 907 a 971 jako spoluručitel jejich dodržování, zcela rovnocenný Perunovi. Volosovi je rovněž přičítáno samostatné obětiště v Kyjevě u říčky Počajny. Volos/Veles je podle etymologie svého jména i podle některých náznaků v pozdějších pramenech slovanskou variantou chtonicko-magických božstev a můžeme jej považovat za zdroj lidového Mikuly – svatého Mikuláše. Lze tedy předpokládat, že staroruský Volos/Veles je původním, slovanským božstvem, které vůči Perunovi zaujímal rovnocenné postavení, jako představitel první funkce indoevropské triády a jeho stopy nesou i chtonické a magické bytosti slovanského folklóru (mj. čert). Z tohoto důvodu je přítomen v textu rusko-byzantských smluv.

S další významnou postavou východoslovanského folklóru, přítomnou v sezónních rituálech, je v tomto ohledu větší potíž. Nese nejrůznější jména: Kupalo, Jarylo, Kostroma. Tato jména znají až velmi pozdní prameny a v nejstarších textech pro ni není žádná opora. Přesto si dovolíme předpokládat, že právě tato postava pohřbívaného božstva, je patronem třetí funkce ve slovanském archaickém náboženství.

Dovolíme si ještě více – srovnání této struktury s bylinným materiálem, konkrétně s bylinou o počátku bohatýrské kariéry Ilji Muromce, kterou jsme již komentovali. Bylina totiž demonstruje, že trojfunkční členění bylo známé i ve východoslovanském prostředí. Volch Vseslavjevič reprezentuje první funkci: je to mág, extatik, komunikuje se světem zvířat, rodí se za svitu luny⁶⁴⁰ a dokáže měnit podobu. Ilja Muromec se vklíní mezi „staré“ hrdiny jako prototyp bohatýra a reprezentant druhé funkce, válečnické. O jeho spojitosti s Perunem jsme hovořili výše. Konečně Mikula Seljanič je představitel třetí funkce: kosmický oráč, který oře neuvěřitelnou rychlostí a pouze on je schopen uzvednout svůj pluh. Lze si tedy položit otázku, zda právě tyto hrdinové nejsou přímo spojeni s bohy slovanského panteonu, jak

⁶⁴⁰ „Когда родился светёл месец/Тогда на Руси родился могуч богатырь.“, cit. podle, *Былины Печоры*, op. cit., былина № 1 «*Волх Всеславьевич*», s. 157.

jej interpretovalo staroruské prostředí. Kromě Ilji, v němž se vedle hromovládce objevuje i hrdina archaického eposu jsou byliny o dalších dvou velmi nečetné a pro hrdinský epos netypické. Nemají spíše blíže ke slovanským božstvům než k epickým hrdinům? V případě Mikuly by to bylo obzvláště zajímavé, neboť by se nabízela hypotéza, že tato božská postava by mohla mít blízko i k jiným mýtickým oráčům ze slovanských tradic. Známe takové zakladatele dynastií v Polsku a Čechách – Piasta a Přemysla Oráče. Původ dynastií od božských postav třetí funkce by nebyl v Evropě ojedinělým. Takový původ měly mít královské rody severovýchodních Germánů a zakladatel Říma Romulus byl totožný s italským bohem třetí funkce – Quirinem.

V textu však vystupují další dvě postavy. Tou první je obr Svjatogor Kolyvanyč, jehož dědicem se svým způsobem stává Ilja. Tento hrdina je spíše smutnou postavou, která brzy umírá. Naznačili jsme již výše, že Svjatogor má blízko k uranickým božstvům: je stejně znavený, umírá a především je explicitně řečeno, že je oddělen od matky-země – pro svoji tíhu na ni nemůže vstoupit. Známe unavené a pasivní nebeské božstvo ze slovanského folklóru, především z mýtů o stvoření světa a člověka, a o podobném božstvu se zmiňuje i Helmold: předpokládáme, že se jedná o Svaroga. Slované prostředí tedy takové božstvo zná – není snad Svjatogor jeho transpozicí? Ilja jako nástupce Svjatogora by kopíroval nástup hromovládce božstva „druhé generace“, které v aktivním kultu zastínilo svého uranického otce. Svjatogorova stížnost, že ho neunesla země a má zakázáno po ní jezdit, připomíná oddělení nebeského božstva od země, jako podmínka uspořádání kosmu na počátku mýtického času – nebe se nesmí přiblížit k zemi, aby mohl existovat svět.⁶⁴¹

Poslední postavou v tabu předaném Iljovi je poněkud opomíjená *maťuška-zemlja* – matka-země. Telurický kult byl u slovanských národů velmi rozvinutý a hluboce zakořeněný. Z telurické bohyně vychází i indoevropská trojfunkční bohyně, ve slovanském prostředí by jí mohla být Mokoš. Mocná ženská bohyně, známá z evropského folklóru i řady transformací, byla vlastní i Slovanům. Mokoš se sice objevuje ve Vladimírově panteonu, její pozice vůči Perunovi však mohla být blízká vyjádření ibn Fadlána o vedlejších idolech na italském božišti – nacházely se tam i „manželky“ božstev.

Pokud tedy máme vyslovit konkrétní hypotézu, pak se lze domnívat, že text v bylině odráží základní strukturu slovanského panteonu: zná unavené nebeské božstvo i mateřskou bohyni-zemi (která zřejmě i odráží svoji dědičku, mocnou ženskou bohyni). Mezi nimi stojí

⁶⁴¹ Sám Svjatogor si při setkání s Iljou stěžuje: „не носит меня мать сыра земля/мне не придано тут ездить на святую Русь/мне позволено тут ездить по горам да по высоким/Да по щелейкам по тольстым.“, cit. podle ЮДИН Ю. И., *Героические былины. Поэтическое искусство*, Москва 1975, s. 49.

hlavní, aktivní božstva, která reprezentují tři funkce: magie, právo, náboženství – válečnictví – plodnost, úroda, prosperita. Přibližně podle tohoto schématu:

<i>byliny</i>	<i>mýtus</i>	<i>lidová kultura</i>
Svjatogor	Svarog	unavený bůh lidových legend
Volch	Veles/Volos	svatý Mikuláš/svatý Jiří (Ukrajina)
Ilja	Perun	prorok Eliáš
Mikula	???	Kupalo, Jarylo, Kostroma
matka-země	telurická bohyně (Mokoš)	matka-země, Bohorodice (sv. Paraskeva)

Jak tomuto systému odpovídá polabský panteon? Odpověď na tuto otázku je poměrně složitá. Zatímco v případě kyjevské Rusi operujeme se zdánlivě jednotnou kulturně-politickou oblastí, u severozápadních Slovanů máme dochované informace o kultu z jednotlivých kmenů. A každý kmen reprezentuje většinou jedno božstvo. Nemáme tedy dochován jednotný panteon polabských Slovanů, nýbrž hlavní bohy kmenů, případně některé další blížeji neurčené. Dochovala se nám jména jako *Svantovit*, *Rugevit*, *Porevit*, *Porenutius* (příp. *Rinvit*, *Turupit*, *Puruvit*), *Svarožic* (příp. *Radegast*), *Siva* (snad *Živa*), *Tiarnoglofi* (= Černošlav), *Gerovit* (*Jarovit*), *Černoboh*, *Prove(n)*, *Triglav*. V listu východosaských církevních představitelů z roku 1108, ve kterém autoři vyzývají západní rytíře k útoku na Slované za Labem a zabrání jejich země, se objevuje ještě božstvo *Pripegala*. Nadělalo těžkou hlavu řadě badatelů, nicméně se zdá, že jde o zkomonělinu božstva *Priapus gallus*, které bylo využito pro demonstraci pohanství Slovanů, a tím pádem k legitimizaci kořistné války. Výzva se přes postupující christianizaci pokusila vylíčit Slované jako krvavé pohany, kteří však sídlí v úrodné zemi a bylo by záhodno jim tuto zemi vzít. To se bohužel naplnilo, nicméně *Pripegala* zřejmě mezi polabské bohy nepatří.⁶⁴²

Co si však počít s ostatními jmény, ke kterým nejsme pořádně schopni přiřadit konkrétní funkce a srovnat je s božstvy ze staroruské oblasti? Lokální roztržitost kultů, kdy se jména bohů u jednotlivých kmenů většinou neopakují, ale každý kmen má své božstvo, vedla badatele k nejrůznějším závěrům. Odmítněme tu myšlenku, že se jedná o zbožštěné vládce, knížata či vojevůdce, jejichž kult překonal původní panteon. Takovou interpretaci by staří bozi, kteří věštili, požadovali krvavé oběti a uváděli své kněží do extatického šílenství, asi neunesli. Za zmínku ovšem stojí již výše probíraná teorie H. Łowmiańskiego. Ten se domnívá, že Slované si ze své pravlasti nepřinesli rozvinutý polyteistický kult, nýbrž

⁶⁴² Viz HRABOVÁ L., *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006, s. 147-148.

prototeizmus – kult jednoho, významného nebeského boha. V nových sídlech se jednotlivé slovanské větve vydaly vlastní cestou nejen v jazyce nebo kultuře, ale i v kultu. Nám dochovaní slovanští bohové z Rusi nebo Polabí jsou jen hypostázemi starého nebeského boha, kterého Łowmiański ztotožňuje se Svarogem. Proto ta do očí bijící neshoda mezi jmény bohů Slovanů východních a Slovanů severozápadních.

Łowmiańskiego prototeizmus jsme odmítli v kapitole o Prokopiově relaci, nicméně záhada polabských bohů zůstává. Její možné řešení jsme však výše naznačili: jména polabských bohů jsou složená a spíše než o skutečná teonyma se jedná o přízviska a tituly. Proto se můžeme domnívat, že pod více jmény se skrývá jedno božstvo. A kolik nám poté vyjde božstev? Víme, že polabští Slované znali pasivní nebeské božstvo – to však předmětem kultu nebylo. U malého kmene Polabanů píše Helmold o bohyni jménem *Siva*. Pokud je správná interpretace tohoto teonyma jako *Živa*, pak nám tato bohyně evokuje telurický kult i mocnou ženskou bohyni indoevropských mytologií – bohyně dávající život. Navíc je to jediná ženská postava v polabském „panteonu“, která kronikářům stála za to, aby ji jmenovali. Známe i chtonickou postavu – Černoboha, kterého již zálabští Slované stačili ztotožnit s křesťanským ďáblem a tak ho jmenovat (*Diabol*). O jeho modlách nic nevíme, jen o jeho úctě. Zmínky o těchto bozích jsou okrajové, pozornost informátorů se soustřeďuje u hlavních svatých: Retry, Arkony, Korenice, příp. pomořanských měst.

V Retře i Arkoně byla ctěna v jistých ohledech podobná božstva: Svantovít a Svarožic (Radegast). Oba byli válečnými bohy, oba přijímali krvavé lidské oběti, oba měli bílé věštecké koně. Arkonskému Svantovítovi navíc patřila družina čítající 300 mužů, díl kořisti. Svantovítův patronát náležel nejen boji, ale i úrodě – v závěru sklizně se slavila na Arkoně velká slavnost, při které kněz věstil z picího rohu a pomocí obrovského koláče kvalitu úrody v příštím roce. Svantovít byl unávaný jako významné orákulum a západním informátorům se zdálo, že ostatní bozi jsou ve srovnání s ním polobohy. Svantovíta můžeme pravděpodobně ztotožnit i s Rugevitem z dalšího rujánského hradiště Korenice. Rugevit zřejmě znamená něco jako „pán Rujány“ a tím byl bezesporu Svantovít. Rugevitovu popisu se prameny věnují nejvíce, byl jistě nejvýznamnějším bohem v Korenici. Jeho modla byla z dubového dřeva, nadlidské velikosti, měla sedm hlav, u pasu sedm mečů a osmý třímala v rukou. Saxo Grammatika zaujalo to, že si pod jeho bradou uvidy hnízdo vlaštovky, které velmi znečišťovaly hrud' modly.⁶⁴³ Rugevitovo jméno i jeho atributy naznačují, že ho můžeme se Svantovítem ztotožnit – v Korenici byl uctíván jen pod jiným přízviskem. Byl však stejně

⁶⁴³ STRZELCZYK J., *Mity, podania i wierzenia dawnych Słowian*, Poznań 1998, s. 174-176.

suverénním pánem s válečnými atributy. S Rugevitem byly v Korenici uctíváni další dva bohové: Porenutius a Porevit.

Válečným a věšteckým bohem byl ovšem i retranský Svarožic, jehož modla stála v chrámu uprostřed sakrálního hradiště. Z jezera u hradiště vycházel rovněž velký kanec, jako předzvěst neštěstí. Zvláštní je, že arkonská svatyně získala vliv po úpadku Retry během občanské války v Lutickém svazu v 50. letech 11. století. Neexistuje snad mezi těmito svatyněmi a bohy jakási souvislost? Domníváme se, že ano. Oba božští jezdcí jsou válečníky a zauímají suverénní postavení mezi ostatními bohy. O jménech bohů z retranského chrámu nic nevíme, o jménech bohů ctěných v Korenici víme jen díky tomu, že jí Dánové dobyli a Saxo Grammaticus a *Knyttingsága* považovali za nutné se o tomto vítězství zmínit. Ovšem hlavním božstvem byl Svantovít.

Naše hypotéza spočívá v tvrzení, že za těmito bohy se skrývá slovanský hromovládce. Máme k tomu jen nepřímé argumenty: válečný charakter božstva, který se ve Svantovítově případě pojí s patronátem nad úrodou. Čtyřhlavost Svantovítova může být interpretována z mytologické geografie – bůh hromu sedí na vrcholku světového stromu a hledí do čtyř světových stran. Svarožic je zase spojen s kancem, který věští. Vzpomeňme na posvátné duby vylovené ze dna Dněpru – v jejich kmeni byly vbity kančí čelisti. Dub byl stromem hromovládce, zdá se, že tentýž vztah panoval i v případě kance. Svarožic a Svantovít nesli i jisté solární funkce, svědčí o tom několik jejich atributů: koláč, který byl pečen na dožínkovou slavnost na Arkoně, bílí věštečtí koně⁶⁴⁴, Svarožicova socha podle Adama Brémského byla ze zlata na nachovém lůžku.⁶⁴⁵ Podstatné je, že solární symboly jsou spojovány s kultem hromovládce v lidových rituálech balkánských a východoevropských Slovanů: vzpomeňme na pečení koláčů na svátek Ilji-proroka a obětování kohoutů, kteří jsou jasně spojeni se slunečním kultem. Kohouti byli obětováni i na ostrově Chortici pod dubem, sakrálním stromem hromovládce. V portrétech folklórních hromovládců se rovněž často objevuje oheň a zlato (zlatý nebo ohnivý vůz hromovládce, ohnivý koně nebo jejich zlatá kopyta) – také symboly Slunce nebo nebeského světla. Sepětí solární a hromovládné sféry bylo zřejmě typické pro slovanské archaické náboženství.

⁶⁴⁴ V případě Svantovíta se někdy uvažuje o jeho spojitosti s chtonickými božstvy, neboť byl tzv. noční jezdec. Na koni chovaném při arkonské svatyni prý božstvo každou noc pořádalo projížďky, což ráno kněží dokazovali zablácením koně – alespoň tak to tvrdí Saxo Grammaticus. V takovém případě by Svantovít zcela určitě hromovládcem nebyl. Blíže viz ФИЛИПОВИЇ М., *Трачки коњаник*, op. cit., s. 61.

⁶⁴⁵ ADAM BRÉMSKÝ, op. cit., II./21: „...*Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus...*“ („...*Je tam veliký chrám postavený démonům, jejichž knížetem je Radegast. Pro jeho zlatou sochu je připraveno nachové lůžko...*“), cit. podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 13.

Do této řady si dovolíme započíst i další dvě dochovaná polabská božstva: Provena a neznámé božstvo z Štětína, které mělo přebývat v sakrálním stromě. Obě božstva jsou spojena s dubem, atributem hromovládce. Provenovo jméno je navíc podezřele podobné jménu „Perun“, stejně jako teonyma dvou božstev z Korenici: Porevita a Porenutia. Navíc, jak jsme konstatovali, na Rujáně existovalo i toponymum *Perune* (dnes *Prohn*). Obě božstva z korenických svatyní mohla být spojena s kultem Svantovíta jako jeho hypostáze nebo submisivní mytologické postavy, spojené s ním nějakým (např. rodinným) vztahem. V případě Svarožice by nás mohlo jeho jméno, které na Rusi označuje zbožštěný oheň, ale zde jde pouze o přízvisko: „syn Svaroga“. A to v případě pasivního otce bohů byli zřejmě všichni významní bohové i hromovládce.

Válečným bohem se jeví i Jarovit-Gerovit, který byk ctěný i v pomořanských městech (Wolgast nad Pěnou). V pramenech je zván Martem, což však nemusí přímo znamenat, že byl bojovným bohem. Vzdělané informátory spíše zmátly jeho atributy – kopí a štít, typické pro římského Marta. Jarovita bychom mohli rovněž přiřadit k Svantovitovi a Svarožicovi. Nejen pro jeho válečnou povahu, ale i pro atributy, zvláště zlatý štít, který by mohl symbolizovat sluneční kotouč. Tento sakrální předmět upoutal i pozornost našich informátorů:

„...Byl tam pověšený štít podivuhodně veliký, umělecké práce, pobitý zlatými pláty, kterého se nesměl dotknout žádný smrtelník, protože byl, nevím proč, posvátným a také věšteckým znamením pohanů do takové míry, že kromě času války nesměl být nikdy sejmuto ze svého místa. Byl zasvěcen, jak jsme se později dozvěděli, bohu Jarovitovi, který se latinsky nazývá Mars, a s ním na čele věřili ve vítězství ve všech bitvách...“⁶⁴⁶

Solární symboly i válečné atributy, ztotožnění s Marsem, které se objevuje i v charakteristice Rugevita, centrální postavení v kultu významných středisek: to vše by nás mohlo vést k zařazení Jarovita do skupiny potenciálních hromovládců slovanského Polabí. Jenže Jarovit se nám neprojevuje jen jako věstec a bojovník, ale i jako dárcce plodnosti, jak vyznívá z řeči jeho kněze:

⁶⁴⁶ „...*Erat autem illic clipeus pendens in pariete mirae magnitudinis, operoso artificio, auri laminis obtectus, quem contingere nulli mortalium liceret, eo quod esset illis nescio quid in hoc sacrosanctum ac paganae religionis auspicium, in tantum ut tantum ut nunquam nisi belli solummodo tempore a loco suo moveri deberet. Nam, ut postea comperimus, deo suo Gerovito, qui lingua Latina Mars dicitur, erat consecratus, et in omni proelio victores sese hoc praevio confidebant...*“, HERBORDUS, op. cit., III./6, podle *Fontes historiae religionis*, op. cit., s. 29.

„Já jsem tvůj bůh, jsem ten, který odívá pole obilím a lesy listím, v mé moci jsou plody luk a stromů, plodnost stád a vše, co slouží k užitku člověku. To vše daruji těm, kteří mě ctí, a odnímám těm, kteří se ode mě odvracejí.“⁶⁴⁷

Tato řeč nápadně připomíná slavení běloruského Jaryla, a proto se ptáme: není Jarovit hledaným bohem třetí funkce, jehož relikty ve folklórních postavách uchovala východoslovanská a jihoslovanská lidová kultura. A není Jarovit spojen se slovanskými mýtickými oráči, předky dynastií? Jejich příslušníci velmi často nesly jména s komponentou *jar-*. Je to pochopitelně detail a důkaz pouze nepřímý, přesto z našeho hlediska zpochybňuje srovnání Jarovita se Svantovítem, Svarožicem, Provenem a Rugevitem.

Nakonec nám zbývá božstvo, které nejeví silné válečnické rysy – je to Triglav, ctěný ve Štětíně a ve stodoranském Braniboru. Podle životopisců Otty Bamberského to bylo nejvýznamnější božstvo Štětína a sám Otta jeho zničení přikládal zvláštní význam. Tři hlavy prý měly symbolizovat tři světy – nebe, zemi a podsvětí. Triglav je spojen rovněž s mořem a na jeho očích a ústech byla zlatá páska. Domníváme se, že je to představitel první funkce polabského „panteonu“. Existují jisté analogie s jinými indoevropskými bohy – Ódin má jedno oko, keltský Lug oko mhouří při provozování magie, indický Varuna má tisíc očí a Triglav má oči zakryté, podobně jako irští básníci při skládání básní. Barvou Triglavova věšteckého koně je černá, chtonická barva:

„Měli tam také podivuhodně velkého a silného koně černé barvy a velmi bystrého. Byl po celou dobu nezaměstnaný a byl natolik posvátný, že mu byl přidělen strážce z kněžstva jednoho ze čtyř chrámů.“⁶⁴⁸

Triglavovi kněží upadali do extáze, bůh je jmenován jako pán tří světů, což ho do jisté míry svazuje s patronátem vlády i s podsvětím. Tak se domníváme, že zde máme představitele magicko-chtonického božstva, polabskou obdobu Velese. Triglav má zřejmě blízko k Černobohovi, pokud s ním není přímo totožný.

Tvrdíme tedy, že polabské kmeny akcentovaly vždy jeden kult a pouze ten zaujal případné informátory ze západních oblastí, nicméně jejich výběr byl přeci jen omezený. Neuctívali pouze jedno božstvo v různých podobách a hypostázích, ale přesto se drželi slovanského archaického systému, který považoval pouze několik málo bohů za hlavní představitele náboženství a tudíž za možné představitele kmenového či státního kultu. To, že

⁶⁴⁷ „...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 sole cultoribus meis, et his qui me contempnunt auferre...“, ibidem, III./4, s. 28.

⁶⁴⁸ „...Habebant enim caballum mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acrem valde. Iste toto anni tempore vacabat, tantaeque fuit sanctitatis ut nullum dignaretur sessorem, habuitque unum de quatuor sacerdotibus templorum custodem diligentissimum...“, ibidem, II./33, s. 27.

tento výběr existoval, svědčí o tom, že bohů bylo více a nebyl mezi nimi bezkonkurenční suverén, ačkoliv Svantovítovi a Svarožicovi-Radegastovi náleželo specifické postavení. Měl však své alternativy a ty se uplatnily mimo vliv Lutického svazu – v Pomoří a ve Stodoranském knížectví. Počet a charakter těchto alternativ nás utvrzuje v tom, že Slované znali trojfunkční členění svého panteonu. Neumísťovali ale hlavní bohy do jedné svatyně a z toho plyne ona polabská roztříštěnost kultu. Souvisela zřejmě i se společenským vlivem, jakého dosáhli představitelé jednotlivých svatyní a božstev. Ve Štětíně byly chrámy čtyři a posvátný dub nejspíše hromovládného božstva, ovšem misionářům a poté zpravodajcům stál za pozornost hlavně Triglav, který měl nejbohatší a nejvlivnější svatyni.

Domníváme se tedy, že struktura slovanského archaického náboženství měla přibližně tyto základní kontury:

1. nebeský otec bohů, pasivní stvořitel (Svarog)
2. země-matka: významný telurický kult a z něho vycházející velká ženská bohyně, která měla co do činění s ženskou a extatickou spiritualitou. Velká ženská bohyně byla zřejmě nějakým svazkem spojena s hromovládcem.
3. triadické členění panteonu
4. první funkci reprezentuje magicko-chtonické božstvo. Nemá však zřejmě takové postavení jako germánský Ódin, spíše než vládou je spojeno s podsvětím a magií a suverenitu vládce neuplatňuje.
5. druhou funkci představuje hromovládcem. Zřejmě získává výrazné solární funkce, které jsou patrné z kultu retranského Svarožice a arkonského Svantovíta (bílý kůň, koláč-kruh). Jako hromovládcem získává specifický patronát nad úrodou, je zřejmě přímým dědicem některých uranických funkcí staršího nebeského božstva.
6. třetí funkce je spojena s mužskými folklórními postavami ze sezónních rituálů. Jejím zástupcem mezi nám známými slovanskými bohy byl snad Jarovit. Tato postava má pravděpodobně blízko i k mýtickým oráčům ze slovanských tradic, a tím i k počátku dynastických rodů. Bylo by zajímavé zjistit, zda nemá něco společného i s kultem blíženců, který prokazatelně existoval ve slovanské archaické tradici a nakolik je přítomna v postavách mýtických dvojčat (Přemysl+Nezamysl, Krak+Krak). Je velmi zajímavé, že folklór zná především pohřbívání této postavy – to je jev, který patří spíše do předovýchodních kultů, než do evropského a indoevropského prostředí. Je tedy otázka, kdo je vlastně pohřbíván ve slovanských lidových rituálech. Z indoevropských tradic však

známe příběhy o dvojčatech, z nichž padne jako (prvotní) oběť za blaho zakladatelského činu nebo prosperity komunity.

Pokud bychom vyjádřili naši konstrukci schématicky, vypadala by asi takto:

	Rus	Polabí	byliny	lidová tradice
nebe	Svarog	nebeský otec bohů	Svjatogor	unavený bůh-stvořitel
země	Matka-země > Mokoš	Siva (Živa?)	mať-zemlja	Bohorodice/mať-syraja zemlja/sv. Paraskeva
1. funkce	Veles/Volos	Triglav/Černoboh	Volch Vseslavjevič	sv. Mikuláš/sv. Sáva/sv. Jiří
2. funkce	Perun	Svantovít/Svarožic	Ilja Muromec	prorok Elijáš
3. funkce	???	Jarovit	Mikula Seljanič	Jarylo, Kupalo, Kostroma/German, Kalojan

Jedná se pochopitelně pouze o hypotézu založenou spíše na spekulacích než na přímých důkazech. Předložme ji však závěrem, nikoliv jako absolutní tvrzení, ale spíše jako námět k zamyšlení, či vodítko k dalším, fundovanějším analýzám, při kterých se třeba může prokázat solární podstata polabských božstev nebo jejich značná vzdálenost od staroruského panteonu. Může se prokázat, že vliv středoevropského keltského obyvatelstva v době slovanské etnogeneze na periferní oblasti značně vzdálil polabské Slované a jejich kulturu ostatním slovanským oblastem. Nebo se prokáže, že indoevropské dědictví u Slovanů zanechalo jen nepatrné stopy. Těchto i mnohých variant jsme si vědomi, proto tato kapitola je spíše úvahou než přísným vědeckým závěrem.

ZÁVĚR

Procházka posvátnými háji pohanských Slovanů je u konce. Na jejím závěru shrňme základní informace, které jsme v předchozích kapitolách předložili:

1. Představili jsme pramenné texty, které nás informují o Perunovi v období středověku a raného novověku. Z nich vyplývá, že o slovanském hromovládcí hovoří pouze prameny staroruské a navíc neupřesňují funkci tohoto boha ve slovanském archaickém náboženství. Staroruské texty se především zaměřují na kritiku přežívajícího pohanství, nikoliv jeho strukturu. Pokud představují Peruna jinak než ve výčtu zavržených božstev, většinou se jedná o líčení jeho pádu a oficiálního křtu Rusi. Teprve později se Perunovi věnují i jiní zpravodajci, především polští, kteří ho ovšem připisují výlučně kyjevské Rusi a vycházejí přitom ze staroruských textu. Polská raně novověká historiografie a středoevropští návštěvníci Rusi jsou rovněž autoři několika omylů o Perunově kultu, které ovšem přežily až do 20. století.
2. Uvedli jsme možnosti výkladu Perunova jména a konstatovali jsme jeho široký sémantický záběr v indoevropských souvislostech. Ať bylo jméno dědictvím indoevropského období nebo praslovanským novotvarem, jeho kořen vypovídá o starobylosti a dlouhodobé souvislosti s kultem indoevropského hromovládce. V tomto ohledu zůstalo slovanské prostředí konzervativní.
3. Absence dobových zpráv o Perunovi či vůbec úctě k hromovládcí u středoevropských a balkánských Slovanů nás vyprovokovala k odpovědi na otázku, zda Perun a vůbec hromovládce nebyl pouze jevem východoslovanským. Folklórní materiál nás však přesvědčil, že hromovládce měl pevné místo v archaické kultuře obou slovanských oblastí. Navíc toponymie střední Evropy a především Balkánu jasně svědčí o znalosti Perunova teonyma v celém slovanském světě. Naznačili jsme, že Perun a jeho jméno se může ukrývat i za některým z bohů polabských Slovanů.
4. Obsáhle jsme se věnovali archaickému náboženství v prostředí východoevropských Slovanů. Představili jsme jeho kultovní místa a idoly, přičemž jsme poukázali na neopodstatněnost názorů, které interpretují některé archeologické lokality jako pohanská či dokonce Perunova obětiště, známá z pramenů. Rovněž jsme odmítli považovat kamenné modly, především tzv. zbručský idol, za artefakty slovanského pohanství. Obšrně jsme rozebrali postavení božstev v rusko-byzantských smlouvách. Při té příležitosti jsme prohlásili Volose za totožného s Velesem a poukázali jsme na

jeho souvislost s hlubokou tradicí indoevropských chtonicko-magických božstev. Odmítli jsme také vyvozovat Perunův kult na staré Rusi z kultu severogermánského Tóra. Přinesli jsme portrét a etymologický výklad božstev vyjmenovaných ve Vladimírově panteonu. Přihlásili jsme se k názoru, že Dažbog a Chors jsou jedním božstvem, konstatovali jsme silné íránské vlivy na duchovní svět Slovanů v oblasti kyjevské Rusi a poukázali jsme na evropské a indoevropské souvislosti jediné staroruské ženské bohyně, známé z pramenů jako Mokoš. Nakonec jsme probrali Perunův kult a pád jeho modly za vlády knížete Vladimíra, který byl podle našeho názoru rituálním pohřbem a vyhnáním starého božstva. Navíc jsme souhlasili s názorem, že Vladimír obnovil pohanské obětiště, dřívě zničené jeho bratrem Jaropolkem, který se zřejmě pokoušel o christianizaci ještě před rokem 988.

5. Představili jsme portréty indoevropských hromovládců – baltského Perkuna, germánského Tóra, keltského Tarana, indického Indry. Předložili jsme domněnku, že původním italským hromovládce byl Mars a konstatovali jsme synkretismus indoevropských a předovýchodních vlivů v postavách řeckého Dia a chetitského Boha bouře.
6. Charakterizovali jsme hlavní atributy slovanského hromovládce: dub, zbraň (sekyra, kladivo, palice) a hrom s bleskem. Poukázali jsme na jejich rozmanitou a významnou roli, kterou měli v rámci slovanských lidových kultur.
7. Analyzovali jsme tři základní teorie o slovanském hromovládci, které se objevily za posledních čtyřicet let. Kriticky jsme zhodnotili teorii V. V. Ivanova a V. N. Toporova a odmítli jsme jejich názor, že v kosmickém souboji mezi hadem a hromovládce byl Perunovým protivníkem Veles. Prošli jsme názory L. S. Klejna a zaujali jsme negativní stanovisko k jeho pojetí Peruna jako umírajícího a vzkříšeného božstva sezónních rituálů. Skepticky jsme se rovněž vymezili vůči teorii chorvatských badatelů, kteří zkonstruovali mýtus sňatku Perunova syna a dcery, jehož relikty viděli ve folklórní postavě svatého Jiří.
8. Pokusili jsme se vysledovat stopy slovanského hromovládce mezi postavami pozdějšího slovanského folklóru. Přiznali jsme platnost tvrzení, že jeho přímým dědicem ve folklóru balkánských a východoevropských slovanských národů je starozákonní prorok Elijáš – Ilja-prorok. Jiné stanovisko jsme zaujali ke snahám nalézt stopy pohanského hromovládce ve slovanské hrdinské epice. V tomto případě jsme konstatovali, že postavy hérů byly v rámci slovanského archaického náboženství autonomní vůči postavám bohů. Nicméně jsme přiznali možnost sblížení některých

hrdinů a hromovládce boha, především v hrdinovi ruských bylin Ilji Muromcovi. Rovněž jsme vyslovili domněnku, že pohanská božstva se zřejmě skrývají za třemi „starými“ hrdiny – Svjatogorem, Volchvem a Mikulou Seljaničem, jejichž výčet demonstruje přítomnost indoevropské funkční triády ve slovanském prostředí.

9. Nakonec jsme vyslovili vlastní hypotézu. Domníváme se, že dochované „panteony“ staroruský a polabský v sobě skrývají indoevropský trojfunkční systém a bozi tři funkcí byli hlavním objektem kultu ve slovanském prostředí. Četní bozi Polabí v sobě skrývají pouze několik výrazných postav, které by mohly být interpretovány jako božstva tří funkcí. Domníváme se, že praslovanský hromovládce se neobjevuje pouze jako staroruský Perun, ale rovněž jako retranský Svarožic/Radegast a arkonský Svantovít.

Podle našich závěrů byl slovanský hromovládce významným členem praslovanského panteonu, pravděpodobně dědic řady uranických funkcí po „unaveném“ nebeském bohu. Je možné, že byl vnímán jako hlava slovanského panteonu, nebo jako jeho nejmocnější komponent. Jeho svrchované nebeské hájemství bylo vyjádřeno i některými solárními atributy a lze předpokládat, že měl do jisté míry suverénní vztah k solárním božstvům a k velké ženské bohyni. Jeho funkce byla bezpochyby válečná, ovšem jako nejmocnější atmosférický bůh se stal i významným patronem plodnosti – k tomu již ovšem tendoval jeho indoevropský předchůdce. Perun však nebyl absolutním pánem nebo suverénním vládcem. Nelze ho srovnat ani s Diem, ani s Jupiterem. Vedle něho existovala další silná božstva, především magicko-chtonický bůh a slovanský reprezentant první funkce – pravděpodobně Veles/Volos. Z indoevropských božstev měl Perun jistě blízko k Tórovi, jenomže Tór byl do značné míry zastíněn svým otcem Ódinem. To v případě slovanského panteonu nepředpokládáme – Volos/Veles byl sice Perunovi partnerem, ale asi mu nebyl nadřazen a dědicem uranických prvků byl spíše Perun. Z tohoto hlediska se nabízí srovnání s keltským Taranem, který měl řadu solárních prvků a v galořímské době byl ztotožněn s Jupiterem. A ještě blíže měl Perun k baltskému Perkunovi. Ten byl přední z hlavních bohů, ale nikoliv jediným hlavním – v kultu mu sekundovali ještě zachmuřený Pattolo a veselý Potrimpos. Takový hypotetický Perunův portrét překvapivě odpovídá i teorii o počátcích slovanské etnogeneze pod silným vlivem západobaltského etnika a Keltů v bazénu Visly přibližně mezi 6. a 3. století př. n. l. Perunův portrét v jisté míře zachovala lidová kultura.

Pokud jí můžeme věřit, pak Perun se po nebi pohyboval jako bojovník na voze taženém koňmi (se zlatými a ohnivými prvky), pronásledoval démony (jako Tór obry) vojí zbraní: kladivem, sekyrou či palicí. Svou činností ovlivňoval dešť, a tím i úrodu. Byl spjat se

světovým stromem – dubem – a snad na něm i sídlil. S Perunem je spojen kosmogonický zápas s kosmickým hadem, ovšem ve slovanském prostředí byl tento mýtus zatlačen nebo spojen euroasijským mýtem o stvoření světa dvěma božstvy: v lidovém, christianizovaném prostředí je vystřídali Bůh a satan. Perunovi byli obětováni býci a kohouti, náleželi mu bezesporu i lidské oběti. Souvisí s ním snad i časté nálezy koňských obětí na slovanských sakrálních hradištích, neboť zřejmě platila i u Slovanů zástupná oběť koně za oběť lidskou.

Připomeňme ještě jednou, že se jedná o hypotézy které se mohou rozplynou rychleji než vznikly. Rozmanitost přístupů a interpretací je bohatá a ve svém bohatství také nemilosrdná ke každé nové myšlence a teorii, která je vyslovena. Nevyčerpali jsme jistě celou studnici slovanské archaické kultury, snad jsme však dokázali představit její fantastickou a přitažlivou pestrost. Koneckonců čerpáme z této studnice dodnes, i když se již neklaníme modlám a nepřinášíme krvavé oběti.

RESUMÉ

Studie o Perunovi si klade za cíl systematizovat dosavadní poznání o uvedené problematice, představit hlavní prameny, závažné teorie a pokusit se nalézt stopy kultu slovanského hromovládce v lidové kultuře slovanských národů. Práce se dělí na dvě části: *Historie Peruna* a *Typologie Peruna*. První část uvádí hlavní písemné prameny o Perunovi, etymologie jeho teonyma, stopy jeho kultu u středoevropských a balkánských Slovanů a portrét staroruského pohanství. Druhý díl předkládá portréty indoevropských hromovládců, hlavní atributy slovanského hromovládce, transformace Peruna do postav slovanského folklóru a hlavní teorie o Perunově roli ve slovanském archaickém náboženství, které se objevily za posledních čtyřicet let.

V kapitole o pramenech jsou uvedeny texty z období kyjevské Rusi, které se jako jediné z raného středověku o Perunovi zmiňují. Dále jsou uvedeny polské raně novověké prameny, které se staly zdrojem některých omylů o Perunově kultu. Kapitola o etymologii konstatuje indoevropský původ kořene, z něhož je Perunovo jméno odvozeno, a jeho široký sémantický záběr, který v řadě tradic indoevropských národů souvisí s kultem hromovládců. Kapitola, která hledá stopy kultu hromovládce mezi středoevropskými a balkánskými Slovanů, uvádí řadu dokladů o tom, že Perunova postava byla známa i Slovanům z těchto oblastí: vypovídá o tom jako folklórní materiál, tak toponymie. Rozbor staroruského pohanství uvádí příklady praktického kultu, analyzuje jména z tzv. Vladimírova panteonu a věnuje se textu rusko-byzantských smluv, které uvádějí jména bohů Peruna a Volose. Stranou nezůstává ani příběh o pádu Peruna – z textu *Nestorovy kroniky* vyplývá, že zničení Perunovy modly bylo v podstatě pohanským obřadem, který měl za úkol vyhnat starého boha.

V druhé části studie se nejprve rozebírají indoevropští hromovládci: baltský Perkunas, germánský Tór (Donnar), keltský Taranis, římský Juppiter, řecký Zeus, indický Indra a chetitský Bůh bouře. Dále jsou určeny a analyzovány typické atributy slovanského hromovládce (hrom a blesk, sekyra/kladivo, dub) a je představeno jejich místo v lidové tradici slovanských národů. Ve třetí kapitole druhého oddílu jsou kriticky rozebrány dosavadní teorie o Perunovi. Konkrétně teorie „základního mýtu“ V. V. Ivanova a V. N. Toporova, teorie Peruna jako umírajícího a vzkříšeného božstva L. S. Klejna a teorie chorvatských badatelů o sňatku Perunova syna a dcery. Následující kapitola představuje transformaci pohanského hromovládce do postav christianizované kultury, zejména do starozákonního proroka Elijáše, a zamýšlí se nad možností transpozice Peruna do postav východoslovanského a

jihoslovanského eposu. Konečně poslední kapitola představuje vlastní hypotézu o místě Peruna v systému slovanské archaické kultury.

Podle našeho názoru byla úcta Perunovi vlastní všem Slovanům, přestože se jeho jméno zachovalo pouze ve východoslovanské oblasti. V západoslovanském prostoru byl slovanský hromovládce uctíván pravděpodobně pod jinými jmény (Prove, Svarožic, Svantovít). Perun byl významným bohem, který reprezentoval sféru válečnictví, měl výrazný patronát nad plodností a úrodou. Byl dědicem některých uranických funkcí po starším nebeském božstvu a díky tomu měl jeho portrét některé solární prvky. Nebyl však suverénním vládcem panteonu, jako řecký Zeus. Vedle něho existovala ještě dvě významná božstva – neznámé božstvo plodnosti (snad Jarovit), které se objevuje v sezónních rituálech slovanského folklóru, a mocné magicko-chtonické božstvo, pravděpodobně Veles/Volos. Mezi indoevropskými hromovládcí měl tak Perun nejblíže k baltskému Perkunovi a keltskému Taranovi.

SUMMARY

The goal of this study of Perun is to systemize the existing knowledge of the given issue, to introduce the main sources, important theories and to attempt to find traces of the Slavic thunderer's cult in the folk culture of the Slavic nations. The study is divided into two parts: *Perun's History* and *Perun's Typology*. In part one there are main written sources about Perun, etymology of his theonym, traces of his cult with the Slavs of the Central Europe and the Balkans and the portrait of the Old Russian heathenism. The second part presents profiles of Indo-European thunderers, the main attributes of the Slavic thunderer, the transformations of Perun into figures of Slavic folklore and the main theories concerning Perun's role in Slavic archaic religion which have appeared over the past forty years.

The chapter on sources contains texts dating back to the times of Kievan Rus – the only texts of the Early Middle Ages referring to Perun. Next, there are early modern age sources from Poland from which some errors concerning Perun's cult arose. The chapter on etymology proves the Indo-European root from which Perun's name was derived and its semantic extent which is connected with the thunderers' cult in the traditions of many Indo-European nations. The chapter which seeks traces of thunderer's cult with the Slavs of the Central Europe and the Balkans shows a number of documents proving that the Slavs of these territories were also acquainted with Perun. This is testified by both folklore material and toponymy. The analysis of the Old Russian heathenism gives examples of practical cult, deals with the names from the so called Vladimir's pantheon and it is also devoted to the texts of contracts between Muscovy and Byzantium, which mention gods Perun and Volos. Even the story of Perun's fall is not omitted – it follows from *Nestor's Chronicle* that destruction of Perun's idol was in fact heathen ceremony the purpose of which was to expel the old god.

In part two we analyse the Indo-European thunderers: Baltic Perkunas, Germanic Tor (Donnar), Celtic Taranis, Roman Juppiter, Greek Zeus, Indian Indra and Hittite god of thunder. Further, typical attributes of the Slavic thunderer are specified and analysed (thunder and lightning, axe/hammer, oak tree) and their place in the folk tradition of the Slavic nations is shown. The third chapter of part two critically analyses existing theories of Perun. To be more specific, V.V.Ivanov and V.N. Toporov's theory of the „basic myth“, L.S. Klejn's theory of Perun as dying and resurrected deity and the Croatian researchers' theory of the marriage of Perun's son and daughter. The following chapter presents the transformation of the heathen thunderer into the characters of the Christianized culture, especially into the

prophet Elijah of the Old Testament and it also reflects the possible transposition of Perun into the characters of East and South Slavic epos. Finally, the last chapter presents our own hypothesis of Perun's place in the system of Slavic archaic culture.

In our opinion, reverence towards Perun was characteristic of all Slavs in spite of the fact that his name is preserved only in the east Slavic territory. In the western territory the thunderer was probably worshipped under a different name (Prove, Svarozhits, Svantovit). Perun was an important god representing the realm of warfare and, also, he was a patron of fertility and harvest. He inherited some Uranian functions from the older heavenly deity and it is thanks to this that his portrait contains some solar elements . However, he was not a sovereign ruler of the pantheon, like Zeus. Apart from him there were another two important gods: an unknown god of fertility (possibly Yarovit), who appears in the seasonal Slavic folklore rituals, and a mighty magic chthonic god, probably Veles/ Volos. Compared to other Indo-European thunderers Perun resembles the Baltic Perkun and Celtic Taran most.

PRAMENY A LITERATURA

Prameny v latince:

1. ABU L-HASAN 'ALÍ IBN AL-HUSAIN AL-MAS'UDÍ, *Rýžoviště zlata a doly drahokamů*, přel. Hrbek I., Praha 1983.
2. AFANASJEV A. N., *Ruské pohádky*, přel. Lužík R., Dvořák K., Praha 1984.
3. CORNELIUS TACITUS, *Germanie*, přel. Schenk R., Praha 1909.
4. CORNELIUS TACITUS, *Germaniae Agricolae Historiarum epitoma – De origine situ moribus ac populis Germaniae*, Capellmann A. (ed.), Vindobonae 1867.
5. CORNELIUS TACITUS, *Letopisy*, přel. Minařík A., Praha 1932.
6. CORNELIUS TACITUS, *Opera I.*, Haase F. (ed.), Lipsiae 1855.
7. *Cosmae Chronicon Boemorum cum continuatoribus*, Fontes rerum Bohemicarum II. – Prameny dějin českých II., Emler J. (ed.), Praha 1874.
8. *Epistola Brunonis ad Henricum regem*, Monumenta Poloniae Historica I., Lwów 1864.
9. ERBEN K. J., *Prostonárodní české písně a říkadla. S nápěvy vřaděnými do textu. I. svazek. 1. díl: Věk dětský. 2. díl: Písně a říkadla výroční*, Praha 1984.
10. *Fontes historiae religionis Slavicae*, Meyer C. H. (ed.), Berolini 1931.
11. *G. Iulii Caesaris Comentariorum de bello Gallico*, Skřivan A. (ed.), Praha 1905.
12. GAIUS IULIUS CAESAR, *Válečné paměti. O válce galské, o válce občanské, alexandrijské, africké a hispánské*, přel. Bureš I., Dědina V., Husová M., Marek V., Praha 1972.
13. *Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum: accedunt versus de vita Vicelini et Sidonis epistola*, Lappenberg I. M., Schmedler B. (edd.), Scriptores rerum Germanicarum, Hannoverae et Lipsiae 1909.
14. *Helmolda kněze Buzovského Slovanská kronika*, přel. Vrátný K., Praha 1947.
15. HERBERSTEIN S., *Moskovski zapiski*, prevedel in z opombami opremil Golia L. M., Ljubljana 1951.
16. HÉRODOTOS, *Dějiny aneb devět knih nazvaných Músy*, přel. Šonka J., Praha 1972.
17. HÉSIODOS, *Železný věk*, přel. Nováková J., Praha 1976.
18. *Homeri Illias*, Dindorf G. (ed.), Lipsiae 1873.
19. HOMÉR, *Ílias*, přel. Mertlík R., Praha 1980.
20. Homér, *Odyseia*, přel. Vaňorný O., Praha 1967.

21. *Kosmova kronika česká*, přel. Hrdina K., (úprava – Bláhová M.), Praha 2005.
22. *Mabinogi. Keltské pověsti*, přel. Vilikovský J., Brno 1995.
23. MACIEJ Z MIECHOWA, *Chronica Polonorum*, Jesionkowski L., Kornijasz A., Tabkowski S. (edd.), Warszawa 1986, reprodukce originálu uloženého v jagellonské knihovně v Krakově: *Mathiae de Miechowi Chronica Polonorum*, Vietor H. (ed.), 1521.
24. *Macieje Ostostewciusa Strykowskiego Kronika polska, litewska, żmódzka i wszystkiej Rusi*, Glücksberg G. L., Malinowski M. (edd.), Królewiec 1582/Warszawa 1848.
25. *Magistri Vincentii episcopi Cracoviensis Chronica Polonorum sive Originale regum et principum Poloniae*, Przewdziecki A. (ed.), Cracoviae 1862.
26. *Magnae Moraviae Fontes Historici II. Textus biographici, hagiographici, liturgici*, Bartoňková D., Havlík L., Ludvíkovský J., Masařík Z., Večerka R. (edd.), Brno 1967.
27. MARCUS AENNAEUS LUCANUS, *Farsalské pole. Chvalozpěv na Pisona*, přel. Nechutová J., Praha 1976.
28. MARCUS PORCIUS CATO, *O zemědělství*, přel. Zamarovský V., Praha 1959.
29. *Monumenta Poloniae Historicae I. – Pomniki dziejowe Polski I.*, Bielowski A. (ed.), Lwów 1864.
30. *Mýty staré Mezopotámie. Sumerská, akkadská a chetitská literatura na klinopisných tabulkách*, překlad a komentáře Hruška B., Matouš L., Prosecký J., Součková J., Praha 1977.
31. *Prameny života. Obraz člověka a světa ve starých kulturách. Přední Východ, Írán, Indie, Tibet, Dálný Východ, Severní Amerika*, překlad a komentáře Filipický J., Heller J., Hrdličková V., Hrdlička Z., Hruška B., Klápšťová K., Klíma O., Kolmaš J., Merhautová E., Poucha P., Prosecký J., Součková J., Zbavitel D., Praha 1982.
32. PROKOPIOS Z KAISAREIE, *Válka s Góty*, přel. Beneš P., Praha 1985.
33. PUBLIUS OVIDIUS NASO, *Kalendář. Žalozpěv. Listy z Pontu*, přel. Bureš I., Mertlík R., Praha 1966.
34. *Ruské byliny*, přel. Vladislav J., Praha 1964.
35. SNORRI STURLUSON, *Edda. Sága o Ynglizích*, přel. Kadečková H., Praha 1988.
36. *Staroslověnské legendy českého původu. Nejstarší kapitoly z dějin česko-ruských kulturních vztahů*, překlad a komentáře Bláhová E., Konzal V., Praha 1976.
37. *Thietmari Merseburgensis episcopi Chronikon – Kronika biskupa Mersenburgského Thietmara*, Jedlicki M. (ed.), Poznań 1955.
38. VYNNYČUK J., *Příběhy z Haliče*, přel. Kindlerová R., Praha 2002.

39. *Z kroniki Sarmacji europejskiej Alexandra Gwagnina z Werony*, Turowski K. J. (ed.), Kraków 1860
40. *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny III.*, Lewicki T., Kmietowicz Anna, Kmetowicz F., Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1978.

Prameny v cyrilici:

1. ГЕРБЕРШТЕЙН С., *Записки о московском быте*, Тихомиров А. (ed.), пер. Анонимов И., Санкт-Петербург 1857.
2. *Древние российские стихотворения собранные Киршеем Даниловым*, Горелов А. (ed.), Москва 2000.
3. *Ипатьевская летопись*, Полное собрание русских летописей, 2, Москва 2001.
4. КАРАЦИЋ В. С., *Српске народне пјесме I.*, Београд 1964.
5. КОНСТАНТИН БАГРЯНОРОДНЫЙ, *Об управлении империей (De administrando imperii)*, текст – перевод – комментарий, издание второе – исправленное, Литаврин Г. Г., Новосельцев А. Н. (edd.), Москва 1991.
6. *Лаврентьевская летопись*, Полное собрание русских летописей, 1, Москва 2001.
7. *Московский летописный свод XV века*, Полное собрание русских летописей, 25, Москва – Ленинград 1949.
8. *Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов – Комиссионный список*, Полное собрание русских летописей, 3, Москва 2000.
9. ПЕТРАНОВИЋ Б., *Српске народне пјесме из Босне 3. Јуначке пјесме старијег времена*, Биоград 1870.
10. *Свод древнейших письменных известий о славянах – Corpus testimoniorum vetustissimorum ad historiam slavica[m] pertinentium*, Литаврин Г. Г. (ed.), 1. (I-VI вв.), Москва 1994.
11. *Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Том первый: Север европейской России – былины Печоры*, Горелов А. А. (отв. ред.), Санкт-Петербург – Москва 2001.
12. *Свод русского фольклора. Былины в 25 томах. Том третий: Север европейской России – былины Мезени*, Горелов А. А. (отв. ред.), Санкт-Петербург – Москва 2003.
13. СПИРИДОН ИЕРОСХИМОНАХ, *История во кратце о Болгарском народе Славенском*, 1792, първо фототипно издание, София 1992.

Literatura v latince:

1. BAŃKOWSKI A., *Etymologiczny słownik języka polskiego. Tom 2. (L-P)*, Warszawa 2000.
2. BÁRTA V., „Boží muka a dub u rodiště Jana Žižky“, in: *Český lid*, 1911/20, s. 331.
3. BELAJ V., *Hod kroz godinu. Mitska pozadina hrvatskih narodnih običaja i vjerovanja*, Zagreb 1998.
4. BENETKA F., „O hromu a blesku“, in: *Český lid*, roč. V., 1899/6, s. 359.
5. BORYSZ W., POPOWSKA H., *Słownik etymologiczny kaszubszczyzny. Tom 4. (P-S)*, Warszawa 2000.
6. BOTHEROYDOVI SILVIA A PAUL A., *Lexikon keltské mytologie*, přel. Marek V., Praha 1998.
7. BOUZEK J., *Thrákové*, Praha 1990.
8. BOUZEK J., *Pravěk českých zemí v evropském kontextu*, Praha 2005.
9. BRÜCKNER A., *Mitologija słowiańska*, Kraków 1918.
10. BRÜCKNER A., *Mitologija polska. Studijum porównawcze*, Warszawa 1924.
11. *Die Slawen in Deutschland*, Herrmann J. (ed.), Berlin 1985.
12. DOSTÁL B., „K pohanství moravských Slovanů“, in: *Sborník prací FF Brněnské univerzity*, 1992/39, řada C, s. 7-17.
13. DUMÉZIL G., *Mýty a bohové Indoevropánů. (texty shromáždil a redgoval Hervé Coutau-Bégarie)*, přel. Budil I., Praha 1997.
14. DUMÉZIL G., *Mýtus a epos I. Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, přel. Našinec J., Praha 2001.
15. DUMÉZIL G., *Mýtus a epos II. Indoevropské epické vzory: hrdina, kouzelník, král*, přel. Simon Kristina, Praha 2005.
16. ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení I. Od doby kamenné po eleusinská mystéria*, přel. Dejmalová K., Karlík F., Lyčka M., Našinec J., Patočková B., Praha 1995.
17. ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení II. Od Gautama Buddha k triumfu křesťanství*, přel. Dejmalová K., Lyčka M., Našinec J., Patočková B., Sadílková P., Spěváková O., Praha 1996.
18. ELIADE M., *Dějiny náboženského myšlení III. Od Muhammada po dobu křesťanských reforem*, přel. Lyčka M., Našinec J., Karfík F., Praha 1997.
19. ELIADE M., *Mefisto a androgyn*, přel. Vízner J., Praha 1997.

20. ELIADE M., *Mýty, sny a mystéria*, přel. Vízner J., Praha 1998.
21. ELIADE M., *Kováři a alchymisté*, přel. Vacek J., Praha 2000.
22. ELIADE M., *Od Zalmoxida k Čingischánovi*, přel. Kalfiřt O., Praha 1997.
23. ELIADE M., *Šamanismus a nejstarší techniky extáze*, přel. Vacek J., Praha 1997.
24. FROLCOVÁ V., *Velikonoce v české lidové kultuře*, Praha 2001.
25. GIEYSZTOR A., *Mitologija Słowian*, Warszawa 1986.
26. GINZBURG C., *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, přel. Špaček J., Praha 2000.
27. GINZBURG C., *Benandanti, čarodějníci a venkovské kultury v 16. a 17. století*, přel. Hajný J., Praha 2002.
28. GINZBURG C., *Noční příběh. Sabat čarodějnic*, přel. Hajný J., Praha 2003.
29. GODŁOWSKI K., *Pierwotne siedziby Słowian*, Kraków 2000.
30. GRAVES R., *Řecké mýty I.*, přel. Hanuš J., Plzeň 1996.
31. GUREVIČ A., *Nebe, peklo, svět*, přel. Kolár J., Praha 1996.
32. HENSEL W., „Wczesnośredniowieczna figurka czterotwarzowego bóstwa z Wolina“, *Slovenská archeológia*, 31, 1978/1, s. 13-17.
33. HERRMANN J., „Zu den kulturgeschichtlichen Wurzeln und zur historischen Rolle nordwestslawischer Tempel des frühen Mittelalters“, *Slovenská archeológia*, 31, 1978/1, s. 19-28.
34. HOLUB J., KOPEČNÝ F., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1970.
35. HRABOVÁ L., *Stopy zapomenutého lidu. Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice 2006.
36. JORDAN M., *Světové mýty*, přel. Znojemská H., Praha 1997.
37. KATIČIĆ R., „Hoditi – rodití. Spuren der texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1987/33, s. 25-41.
38. KATIČIĆ R., „Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1989/35, s. 57-98.
39. KATIČIĆ R., „Weiteres zur Rekonstruktion der Texte eines urslawischen Fruchtbarkeitsritus“, in: *Wiener slawistisches Jahrbuch*, 1990/36, s. 61-93.
40. KERÉNYI K., *Mytologie Řeků I. Příběhy bohů a lidí*, přel. Binder J., Praha 1996.
41. KERÉNYI K., *Mytologie Řeků II. Příběhy héroů*, přel. Binder J., Praha 1998.
42. KLVAŇA A., „Pověsti o zbojnicích Ondrášovi a Jurášovi“, in: *Český lid*, 1903/13, s. 22-23.
43. KOL., *Dějiny pravěké Evropy*, Praha 1985.

44. KONOPAS J. E., „O bouřce, blesku, hromu, dešti a kroupách“, in: *Český lid*, 1902/12, s. 453-457.
45. KOŠTÁL J., „Proti ‚učarování‘ a zažehnavací kámen“, in: *Český lid*, roč. IX., 1900/4, s. 276-277.
46. KOŠTÁL J., „Házení kozla na sv. Jakuba“, *Český lid*, 13/1903, s. 445-446.
47. KRAMER S. N., *Historie začíná v Sumeru. Z nejstarších záznamů o projevech lidské kultury*, přel Klíma J., Praha 1961.
48. KREK G., *Einleitung in die slawische Literatur*, Graz 1887.
49. KUPISZEWSKI W., *Słownictwo meteorologiczne w gwarach historii jazyka polskiego*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1969.
50. KURNATOWSKA Z., *Początki Polski*, Poznań 2002.
51. LÁŠEK J. B., *Počátky křesťanství u východních Slovanů*, Praha 1997.
52. LECIEJEWICZ L., *Słowianie zachodni. Z dziejów tworzenia się średniowiecznej Europy*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1989.
53. LECOUTEUX C., *Víly, čarodějnice a vlkodlaci ve středověku. Příběh dvojníka*, přel. Chvojková B., Praha 1998
54. LEHR-SPLAWIŃSKI T., POLAŃSKI K., *Słownik etymologiczny jazyka Drevian polabskich*, zeszyt 1 (A-D'üzd), Wrocław - Warszawa – Kraków 1962.
55. LETTENBAUER W., *Der Baumkult bei der Slawen. Vergleichende volkskundliche kultur- und religionsgeschichtliche Untersuchung*, München 1981.
56. ŁOWMIAŃSKI H., *Religia Słowian i jej upadek*, Warszawa 1979.
57. MÁCHAL J., *Slovanské literatury I.*, Praha 1922.
58. MÁCHAL J., *Bájesloví slovanské*, Praha 1995 (reprint z roku 1907).
59. MACHEK V., *Etymologický slovník jazyka českého*, Praha 1997.
60. MANSIKKA V. J., *Die Religion der Ostslawen I. – Quellen*, Helsinki 1922.
61. MATUSZEWSKI J., *Słowiański tydzień. Geneza, struktura nomenklatura*, Łódź 1978.
62. MENCEJ M., *Gospodar volkov v slovanski mitologiji*, Ljubljana 2001.
63. MOSZYŃSKI K., *Kultura ludowa Słowian II. Kultura duchowa*, Warszawa 1967.
64. NEŠKUDLA B., *Encyklopedie bohů a mýtů starověkého Říma a Apeninského poloostrova*, Praha 2004.
65. NIEDERLE L., *Život starých Slovanů II. Víra a náboženství*, Praha 1916.
66. OLESCH R., *Thesaurus Dravaenopolabicae II. (P-S)*, Köln – Wien 1984.
67. OVSEC D., *Slovanska mytologija in verovanje*, Ljubljana 1991.
68. PAGE R. I., *Severské mýty*, přel. Odehnalová J., Praha 1997.

69. PARCZEWSKI M., *Najstarsza faza kultury wczesnosłowiańskiej w Polsce*, Kraków 1988.
70. PAVELKA P., „Divyženky u Pavlovic u Jimramova“, in: *Český lid*, 1903/13, s. 31-36.
71. POLÁK V., „Slovanské náboženství“, in: *Vznik a počátky Slovanů I.*, Praha 1956, s. 119-132.
72. PROFANTOVÁ N., PROFANT M., *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000.
73. PUHVEL J., *Srovnávací mytologie*, přel. Pelíšek V., Praha 1997.
74. RADZISZEWSKA J., *Maciej Strykowski. Historyk – poeta z epoki Odrodzenia*, Katowice 1978.
75. ROSIK S., „Udział chrześcijaństwa w powstaniu polycefalnych posągów kultowych u Słowian zachodnich“, *Prace historyczne*, 17, Wrocław 1995.
76. RÓŻNIECKI S., „Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der russischen mythologie“, in: *Archiv für slawische Philologie*, 1901/23, s. 462-520.
77. SKOK P., *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika II.*, Zagreb 1972.
78. *Slovenska mitologija. Enciklopedijski rečnik*, Tolstoj S. M., Radenković L. (edd.), Beograd 2001.
79. *Słownik staropolski*, Urbanczyk S. (ed.), Wrocław 1956-1959.
80. *Słownik starożytności słowiańskich*, Labuda, G., Stieber Z. (edd.), Wrocław - Warszawa – Kraków 1970.
81. SŁUPECKI L. P., „Słowiańskie posągi bóstw“, in: *Kwartalnik historii kultury materialnej*, 41/1, Warszawa 1993, s. 33-69.
82. SOUKUP J., „Kupadla v Čechách“, in: *Český lid*, 1903/13, s. 435-440.
83. SYCHTA B., *Słownik gwar kaszubskich na tle kultury ludowej IV. (P-R). V. (S-T)*, Wrocław – Warszawa – Kraków 1970/1972.
84. SZAFRAŃSKI W., *Prahistoria religii na ziemiach polskich*, Wrocław – Warszawa – Kraków – Gdańsk – Łódź 1987.
85. ŠOLLE M., *Staroslovanské hradisko*, Praha 1984.
86. SZYMAŃSKI W., „Posąg ze Zbrucza i jego otoczenia. Lata badań, lata wątpliwości“, in: *Przegląd Archeologiczny*, 1996/44, s. 75-116.
87. TEPLÝ F., „O mocných modlitbách a požehnání proti bouře“, in: *Český lid*, 1911/20, s. 450-454.
88. TOMICKI R., „Žmij, žmigrody, wały žmijowe. Z problematyki religii przedchrześcijańskich Słowian“, in: *Archeologia Polski*, 1974/19, zeszyt 2, s. 483-508.
89. TOMICKI R., „Słowiański mit kosmogoniczny“, in: *Etnografia polska*, 20/1976, zeszyt 1, s. 47-97.

90. URBAŃCZYK S., *Dawni Słowianie – wiara i kult*, Wrocław 1991.
91. VÁŇA Z., *Svět slovanských bohů a démonů*, Praha 1990.
92. VASILJEV S., *Slovenska mitologija*, Beograd 1986 (reprint z roku 1926).
93. VERNANT J. P., *Hestia a Hermés. Studie k duchovnímu světu Řeků*, přel. Pokorný M., Praha 2004.
94. VLČKOVÁ J., *Encyklopedie keltské mytologie*, Praha 2002.
95. VRIES DE J., *Altgermanische Religionsgeschichte I. Einleitung – Die Vorgeschichtliche Zeit. Religion der Südgermanen*, Berlin-Leipzig 1935.
96. VRIES DE J., *Altgermanische Religionsgeschichte II. Religion der Nordgermanen*, Berlin-Leipzig 1937.
97. WALDE A., *Vergleichendes Wörterbuch der indogermanischen Sprachen II.*, Pokorný J. (ed.), Berlin – Leipzig 1927.
98. WASILEWSKI T., „O śladach kultu pogańskiego w toponomastice słowiańskiej Istrii“, in: *Onomastica*, 1958/4, s. 149-152.
99. WITKOWSKI T., „Perun und Mokoš in altpolabischen Ortsnamen“, in: *Onomastica*, 1971, s. 175-185.
100. ZAGIBA F., *Das Geistesleben der Slawen im früher Mittelalter*, Wien – Köln – Graz 1971.
101. ZÍBRT Č., *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku*, Praha 1995 (reprint z roku 1894).
102. ŽIRMUNSKIJ V. M., *O hrdinském eposu /slovanském a středoasijském/*, přel. Jílková J., Tábořská J., Praha 1984.

Literatura v cyrilici:

1. АГАПКИНА Т. А., „«Дуб» Из словаря «Славянские древности»“, in: *Славяноведение*, 1999/6, s. 94-99.
2. АГАПКИНА Т. А., ТОПОРКОВ А. Л., „Материалы по славянском язычеству (древнерусские свидетельства о почитании деревьев)“, in: *Литература Древней Руси. Источниковедение*, Москва 1988, s. 224-235.
3. АЙХЕНБАУМ А. Ю., ПЕТРУХИН В. Я., ХЕЛИМСКИЙ Е. А., „К реконструкции мифологических представлений финно-угорских народов“, in: *Балтославянские исследования*, 1981, Москва 1982, s. 162-192.
4. АНИЧКОВ В. Е., *Язычество и древняя Русь*, Санкт-Петербург 1914.

5. АФАНАСЬЕВ А., *Мифы, поверья и суеверия славян. Поэтические воззрения славян на природу*, 1-2, Москва 1992 (reprint z roku 1868).
6. БАРАГ Л. Г., „Сыжет о змеборстве на мосту в сказках восточнославянских и других народов“, in: *Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст*, Москва 1981.
7. БАРТОЛЬД В. В., „Арабские известия о Русах“, *Советское востоковедение*, 1940/1.
8. *Беларускі фальклор. Энцыклапедыя.*, Пашкоў Г. П. (галоўны редактор), Минск 2005.
9. БЕРНШТАМ Т. А., „«Слово» об оппозиции Перун – Велес/Волос и скотьих богах Руси“, in: *Полярность в культуре*, Лихачёв Д. С. (ed.), Санкт-Петербург 1996, s. 93-120.
10. БОРОВСКИЙ Я. Е., *Мифологический мир древних киевлян*, Киев 1982.
11. БОРОВСКИЙ Я. Е., *Світогляд давніх киян*, Киев 1992.
12. ВАЙТКУНСКИЕНЕ Л., „К вопросу о роли коня в древнелитовском погребальном обряде (V-XIII вв.)“, in: *Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальной обряд*, Иванов В. В., Невская Л. Г. (edd.), Москва 1990, s. 201-206.
13. ВАСИЛЬЕВ М. А., „Великий князь Владимир Святославич: от языческой реформы к крещению Руси“, in: *Славяноведение*, 1994/2.
14. ВАСИЛЬЕВ М. А., „Канун крещения Руси: «Проводы – похороны» киевских кумиров Перуна и Волоса“, in: *Славяноведение*, 1999/2, s. 79-84.
15. ВАСИЛЬЕВ М. А., *Язычество восточных славян накануне крещения Руси. Религиозно-мифологическое взаимодействие с иранским миром. Языческая реформа князя Владимира*, Москва 1999.
16. ВАСИЛЬЕВ М. А., „Религиозные дилеммы Руси в 980-годы: опыт альтернативно-исторического анализа“, in: *Славяноведение*, 2000/6, s. 3-13.
17. ВЕЛЕЦКАЯ Н. Н., „О новогодних русалиях“, in: *Славяне и Русь*, Крупнов Е. И. (ed.), Москва, s. 394-400.
18. ВЕЛИУС Н., „Растения вяльнаса в литовском фольклоре“, in: *Балтославянские исследования*, 1981, Москва 1982, s. 121-130.
19. ВЕЛЬМЕЗОВА Е. В., *Чешские заговоры. Исследования и тексты*, Москва 2004.
20. ВЕЙ М., „К этимологии древнерусского Стрибога“, in: *Вопросы языкознания*, 1958/3, s. 96-99.

21. ВИНОГРАДОВА Л. Н., *Народная демонология и мифоритуальная традиция славян*, Москва 2000.
22. ВИНОГРАДОВА Л. Н., ТОЛЬСТАЯ С. М., „Мотив «уничтожения – проводов нечистой силы» в восточнославянском купальском обряде“, *Исследование в области балто-славянской духовной культуры. Погребальной обряд*, Иванов В. В., Невская Л. Г. (edd.), Москва 1990, s. 99-119.
23. ВРАЖИНОВСКИ Т., КАРАЋОЦКИ В., РИСТОЦКИ Л. С., СИМОСКА Л., *Народна митологија на Македонците I*, Скопје – Прилеп 1998.
24. ГАЛЬКОВСКИЙ Н. М., *Борьба христианства с остатками язычества в древней Руси*, 1-2, Москва 1997 (reprint – Харьков 1916).
25. ГАМКРЕЛИДЗЕ Т. В., ИВАНОВ В. В., *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-тифологический анализ праязыка и протокультуры*, 2, Тбилиси 1984.
26. ГАНИНА Н. А., „Валькыра. К генезису мифа“, in: *Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*, Москва 2005, s. 104-117.
27. ГЕОРГИЕВА И., *Българска народна митологија*, София 1983.
28. ДАРКЕВИЧ В. П., „Топор как символ Перуна в древнерусском язычестве“, in: *Советская археология*, 1992/39, s. 91-102.
29. ДВОРНИЧЕНКО А. Ю., КРИВОШЕЕВ Ю. В., ФРОЯНОВ И. Я., „Введение христианства на Руси и языческие традиции“, in: *Советская этнография*, 1988/6, s. 25-34.
30. ЗОЛОТОВ Ю. М., „Изваяния языческих богов на Руси. Письменные известия и устные предания“, in: *Советская археология*, 1985/4, s. 234-236.
31. ЗУКОВИЋ ЛЬ., *Историјски краљ Марко и епископски краљевић Марко*, Бања Лука 1995.
32. ИВАКИН Г. Ю., „Священный дуб языческих славян“, in: *Советская этнография* 1979/2, s. 106-115.
33. ИВАНОВ Й., *Культ Перуна у южных славянъ. I – V*, Санкт-Петербург 1904.
34. ИВАНОВ В. В., „К этимологии балтийского и славянского названий бога грома“, in: *Вопросы славянского языкознания*, 1958/3, s. 101-111.
35. ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., *Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период)*, Москва 1965.
36. ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., *Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов*, Москва 1974.

37. ИВАНОВ В. В., ТОПОРОВ В. Н., „К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа“, in: *Балтославянские исследования*, 1982, Москва 1984, s. 175-197.
38. *Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы. Конец XIX – начало XX в. Весенние праздники*, Токарев С. А., Дроздова И. Н., Иванова Ю. А., Соколова В. К. (edd.), Москва 1977.
39. КАЛЫГИН В. П., „Ирландская Бригита и гальская Бригантя“, in: *Мифологема женщины-судьбы у древних кельтов и германцев*, Москва 2005, s. 118-129.
40. КИРПИЧНИКОВ А., *Св. Георгий и Егорий Храбрый. Исследование литературной истории христианской легенды*, Санкт-Петербург 1879.
41. КИРПИЧНИКОВ А. Н., „Древнерусское святилище у Пскова“, in: *Древности славян и Руси*, Тимощук Б. А. (ed.), Москва 1988, s. 34-37.
42. КЛЕЙН Л. С., *Воскрешение Перуна. К реконструкции восточнославянского язычества*, Санкт-Петербург 2004.
43. КОЗАК Д. Н., „Сакральные памятники Юго-Восточной Европы в I. тыс. н. э.“, in: *Славяне Юго-Восточной Европы в предгосударственный период*, Киев 1990, s. 432-452.
44. КУЗЬМИН А. Г., *Падение Перуна*, Москва 1988.
45. КУЛИШИЋ Ш., ПЕТРОВИЋ С., ПАНТЕЛИЋ Н., *Српски митолошки речник. Друго, допуњуно издање*, Београд 1998.
46. КУРБАТОВ Г. И., ФРОЛОВ Е. Д., ФРОЯНОВ, И. Я., *Христианство. Античность. Византия. Древняя Русь*, Ленинград 1988.
47. ЛИТАВРИН Г. Г., *Византия, Болгария, Древняя Русь (IX – начало XII в)*, Санкт-Петербург 2000.
48. ЛОТМАН Ю. М., *Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки*, Санкт-Петербург 2001.
49. МАРТИНОВ Д., *Народна вяра и религиозни народни обичаи. Второ фототипно издание*, София 1994.
50. МАРТЫНОВ В. В., „Этимология и скрытая двухкомпонентность слова“, in: *Studia etymologica Brunensia*, 2, Praha 2003, s. 81-91.
51. МИЛЛЕР В., *Экскурсы в область русского народного эпоса*, Москва 1892.
52. *Мифы народов мира I, II*, С. А. Токарев (ed.), Москва 1982.
53. НЕВСКАЯ Л. Г., „Мотив «дождь при солнце» в латышских погребальных песнях“, in: *Балтославянские исследования*, 1987, Москва 1989, s. 73-79.

54. НЕДЕЛЬКОВИЋ М., *Годишњи обичаји у Срба*, Београд 1990.
55. НИКОЛАЕВ Л. Г., СТРАХОВ А. Б., „К названию бога-громовержца в индоевропейских языках“, in: *Балтославянские исследования*, 1985, Москва 1987, s. 149-161.
56. НОВИЧКОВА Т. А., *Эпос и миф*, Санкт-Петербург 2001.
57. ОРЕЛ В. Е., „Исконная лексика албанского языка. Балканские этимологии“, in: *Славянское и балканское языкознание. Проблемы лексикологии*, Смирнов Л. Н. (ed.), Москва 1983, s. 151-152.
58. *Очерки истории культуры славян*, Флоря Б. Н. (ed.), Москва 1996.
59. ПАНЧОВСКИ И., *Пантеонът на древните славяни и митологията*, София 1993.
60. ПЕТРОВ Н. И., „Каменные идолы восточной Европы: славянское язычество?“, in: *Евразия сквозь века. Сборник научных трудов, посвященных 60-летию со дня рождения Дмитрия Глебовича Савикова*, Санкт-Петербург 2001, s. 86-90.
61. ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија I. Систем српске митологије*, Ниш 2000.
62. ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија II. Митологија, магија и обичаји. Истраживање сврљишке области*, Ниш 2000.
63. ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија IV. Митолошке мапе, са прегледом јужнословенског простора*, Ниш 2000.
64. ПЕТРОВИЋ С., *Српска митологија V. Митологија, магија, обичаји. Истраживање сврљишке области*, Ниш 2000.
65. ПЕТРУХИН В. Я., „Женитба громовержца. Балтийско-финские мифологические паралели и проблемы начальной этнической истории балтов, финнов и славян в восточной Европе“, in: *Славяноведение*, 2007/7, s. 31-36.
66. ПЕТРУХИН В. Я., РАЕВСКИЙ Д. С., *Очерки истории народов России в древности и в раннем средневековье*, Москва 2004.
67. ПЛОТНИКОВА А. А., „Фрагмент балканославянской народной демонологии“, in: *Слово и культура*, Агапкина Т. А. (ed.), Москва 1998.
68. ПОПОВ Д., ПОПОВ Р., СТОЙНЕВ А., ВАСИЛЕВА М., *Българска митологија. Енциклопедичен речник*, София 1994.
69. ПРОПП В. Я., *Русские аграрные праздники*, Санкт-Петербург 1995.
70. ПРОПП В. Я., *Исторические корни волшебной сказки*, Санкт-Петербург 1996.
71. ПУТИЛОВ Б. И., *Экспурсы в теорию и историю славянского эпоса*, Санкт-Петербург 1999.

72. РУСАНОВА И. П., ТИМОЩУК В. А., „Збручское святилище (предварительное сообщение)“, in: *Советская археология*, 1986/4, s. 90-99.
73. РУСАНОВА И. П., „Культовые сооружения и жертвоприношения славян - язычников“, in: *Истоки русской культуры (археология, лингвистика)*, А. В. Чернецов (ed.), Москва 1997, s. 47-62.
74. *Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрирована энциклопедия*, Шангина И. И. (ed.), Санкт-Петербург 2001.
75. СЕДОВ В. В., „Древнерусское языческое святилище в Перыни“, in: *Краткие сообщения ИИМК АН СССР*, 1953/50, s. 92-103.
76. СЕДОВ В. В., „Новые данные о языческом святилище Перуна“, in: *Краткие сообщения ИИМК АН СССР*, 1954/53, s. 105-107.
77. СЕДОВ В. В., *Восточные славяне в VI – XIII вв.*, Москва 1982.
78. СЕДОВ В. В., *Славяне в древности*, Москва 1994.
79. СЕДОВ В. В., *Древнерусская народность. Историко-археологическое исследование*, Москва 1999.
80. СЕДОВ В. В., *Славяне. Историко-археологическое исследование*, Москва 2002.
81. СКАФТЫМОВ А. П., *Поэтика и генезис былин*, Саратов 1994.
82. *Славянская мифология. Энциклопедический словарь*, Агапкина Т. А., Виноградова Л. М., Петрухин В. Я., Толстая С. М. (edd.), Москва 1995.
83. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 1 (А – Г), Толстой Н. И. (ed.), Москва 1995.
84. *Славянские древности. Этнолингвистический словарь*, 3 (К-П), Москва 2004.
85. Судник Т. М., Цивян Т. Н., „О мифологии лягушки (балтославянские данные)“, in: *Балтославянские исследования*, 1981, Москва 1982, s. 137-152.
86. Тимощук Б. А., „Об археологических признаках восточнославянских городищ-святилищ“, in: *Древние славяне и Киевская Русь*, Толочко П. П. (ed.), Киев 1989, s. 74-83.
87. Тимощук Б. А., „Сакральные границы языческих святилищ“, in: *Истоки русской культуры*, А. Н. Чернецов (ed.), Москва 1997, s. 63-78.
88. Толочко П. П., *Древний Киев*, Киев 1983.
89. Толочко П. П., *Русские летописи и летописцы X – XIII вв.*, Санкт-Петербург 2003.
90. Толстой Н. И., *Очерки славянского язычества*, Москва 2003.

91. ТОПОРОВ В. Н., „Об одной ятвяжской мифологеме в связи со славянской параллелью“, in: *Acta Baltico-slavica III.*, Warszawa 1966, s. 143-149.
92. ТОПОРОВ В. Н., „Заметки по балтийской мифологии“, in: *Балтославянский сборник*, В. Н. Топоров (ed.), Москва 1972, s. 289-314.
93. ТОПОРОВ В. Н., „К интерпретации былины: «Путешествие Вавилы со скоморохами», мифологические истоки и историческая подкладка“, in: *Балтославянские исследования*, 1983, Москва 1985, s. 148-164.
94. ТОПОРОВ В. Н., „Язык и культура. Об одном слове-символе. (К 1000-летию христианства на Руси и 600 летию его в Литве“, in: *Балтославянские исследования*, 1986, Москва 1988, s. 3-94.
95. ТОПОРОВ В. Н., „Об иранском элементе в русской духовной культуре“, in: *Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской культуры. Источники и методы*, Москва 1989, s. 23-60.
96. ТРЕТЬЯКОВ П. Н., „Городища-святилища левобережной Смоленщины“, in: *Советская археология*, 1958/4, s. 170-186.
97. УСПЕНСКИЙ Б. А., *Филологические разыскания в области славянских древностей. (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского)* Москва 1982.
98. ШАНГИНА И. И., *Русский народ. Будни и праздники: энциклопедия*, Санкт-Петербург 2003.
99. ФАМИНЦЫН А. С., *Божества древних славян*, Санкт-Петербург 1995 (reprint z roku 1885).
100. ФАСМЕР М., *Этимологический словарь русского языка*, пер. Трубачев О. Н., Москва 1971.
101. ФИЛИПОВИЋ М., „Трагови Перунова култа код Јужних Словена“, in: *Гласник Земалског музеја у Сарајеву. Нова серија*, 1948/3, s. 63-80.
102. ФИЛИПОВИЋ М., *Трачки коњаник. Студије из духовне културе*, Београд 1986.
103. ФРОЯНОВ И. Я., *Древняя Русь. Опыт исследования социальной и политической борьбы*, Москва – Санкт-Петербург 1995.
104. ФРОЯНОВ И. Я., ЮДИН Ю. И., „Исторические черты в былинах о Чуриле Пленковиче“, in: *Русский фольклор XXVIII. Эпические традиции. Материалы и исследования*, Новичкова Т. А. (ed.) Санкт-Петербург 1995, s. 146-177.

105. *Христианство в странах Восточной, Юго-Восточной и Средней Европы на пороге второго тысячелетия*, Флоря Б. Н. (отв. ред.), Москва 2002.
106. Цивьян Т. Н., „Мотив наказания Месаца в сюжете Небесной свадьбы“, in: *Балтославянские исследования*, 1986, Москва 1988, s. 228-238.
107. ЂАЛКАНОВИЋ В., *Сабрана дела из српске религије и митологије II. Студије из српске религији и фолклора 1925-1942*, рукопис приредио и допунио Војислав Џурић, Београд 1994
108. ЂАЛКАНОВИЋ В., *Сабрана дела из српске религије и митологије III. О врховном богу у старој српској религији*, рукопис приредио и допунио Војислав Џурић, Београд 1994.
109. ЂАЛКАНОВИЋ В., *Сабрана дела из српске религије и митологије IV. Речник српских народних веровања о билькама*, рукопис приредио и допунио Војислав Џурић, Београд 1994.
110. ЧЕРДЫНЦЕВ В. В., *Где, когда и как возникла былина*, Москва 1998.
111. ЧЛЕНОВ А. М., „Шестибожжа князя Володимира“, in: *Український історичний журнал*, 1971/8, s. 109-112.
112. ЮДИН Ю. И., *Героические былины. Поэтическое искусство*, Москва 1975.
113. ЯКОБСОН Р. О., *Вопросы сравнительной индоевропейской мифологии в свете славянских показаний*, Кембридж 1969, separát – bliže neuvedeno.

