

Knižovna univ. prof.  
Dr. KARLA LAŠTOVKY

77-B-  
11-B-67

L. NIEDERLE:

# SLOVANSKÉ STAROŽITNOSTI.

ODDÍL KULTURNÍ.

## ŽIVOT STARÝCH SLOVANŮ.

DÍL II.

NAPSALI

L. NIEDERLE A K. KADLEC.



V PRAZE 1924.

NÁKLADEM BURSÍKA & KOHOUTA,  
KNIHKUPCŮ KARLOVY UNIVERSITY A ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ.

# ŽIVOT STARÝCH SLOVANŮ.

ZAKLADY

KULTURNÍCH STAROŽITNOSTÍ SLOVANSKÝCH.

DÍLU II. SVAZEK 1.

NAPSAL

LUBOR NIEDERLE,  
PROFESOR UNIVERSITY KARLOVY.

DRUHÉ VYDÁNÍ.



V PRAZE 1924.

NÁKLADEM BURSÍKA & KOHOUTA,  
KNIHKUPCŮ UNIVERSITY KARLOVY A ČESKÉ AKADEMIE VĚD A UMĚNÍ.

## PŘEDMLUVA.

V původním plánu *Života starých Slovanů* byla kapitola o víře a náboženství oddílem VII., který předcházela kapitola o právu staroslovanském jako oddíl VI. Jelikož však kollega prof. K. Kadlec, jenž tuto část píše, není dosud hotov a poměry válkou nastalé doporučují odložení této práce na dobu pozdější, změnil jsem původní plán a počínám vydávati kapitolu mytologickou jako oddíl VI., po němž oddíl o právu bude — doufám — brzy následovati.

V Praze, v únoru 1916.

L. Niederle.



Koupí od	M. Karskovec
Darem od	
v	_____ za Kčs
Inv čis:	34.222
Sign:	

## ODDÍL VI.

# VÍRA A NÁBOŽENSTVÍ.

I. Staré prameny. II. Úvod. Slovanská demonologie. Animisace přírody. Ctění předků a bytostí z nich odvozených. Bytosti osudové. Ctění zvířat. Animisace zjevů přírodních. III. Vznik a vývoj bohů vyšších. Domácí a rozšíření bohové (Perun, Svarog, Veles). Kruhy lokální: ruský a baltický. Polský systém Długošův. Kruh český a jihoslovanský. Bůh nejvyšší. IV. Kult (oběti, idóly, chrámy) a organisace jeho. Čaroději, kněží. Kultovní střediska a výroční slavnosti. V. Příchod křesťanství a zánik víry pohanské. Závěr. Vlivy cizí a ethická stránka slovanského náboženství. VI. Příkladky. Přehled literatury slovanské mythologie. Překlad zprávy Saxonovy o arkonských svatyních

## I. PRAMENY.

O slovanském náboženství máme sice řadu starých zpráv, ale jsou tak chudé, že celkem víme málo. Nelze jich porovnávat s bohatostí pramenů mythologie germánské nebo galské, o řecké nebo římské, indické ani nemluvíc. Zejména nám neposkytují možnosti, abychom poznali celý systém pohanského náboženství starých Slovanů. Místo toho shledáváme jen úryvky, vidíme několik vynikajících božstev významu při tom neznámého, slyšíme něco o kultu jejich, ale úryvky ty zůstávají bez vnitřního spojení i bez zevního rámce, slovem, bez systému, jehož stop se jen pracně a obtížně musíme dodělávat. Pro starší dobu, v níž všichni Slované byli ještě pohany, nemáme nic, mimo krátký sice — ale přece jen nad jiné důležitý, charakteristický výrok *Prokopiův* z poloviny VI. století.<sup>1)</sup> Více zvěstí historických dostává se nám teprve z IX.—XII. stol., v nichž už Slované z části dobrovolně nebo z přinucení přijali novou víru křesťanskou, kdy však ještě větší

<sup>1)</sup> Bell. got. III. 14. Srv. text v ŽS. I. 25.

část a vůbec lid v odlehlejších končinách vytrvával v pohanství, tak že nám zprávy z této doby osvětlují jaksi konečný, vrcholný stupeň, na nějž u Slovanů pohanství dospělo. Nacházíme je jednak v sousedních neslovanských literaturách; zejména germánské, jednak v počátcích literatury domácí, která, ať byla směru historického, nebo církevního, nemohla si nevšímati boje, který vedla křesťanská církev s pozůstatky pohanství. Němcům pak, kteří ve jménu svého státu a ve jménu papeže vedli boj za pokřesťení západních Slovanů, daly tyto boje přirozeně častěji příležitost zmíniti se v annálech a současných historiích o prokleté víře Slovanů, o kultovních jejich střediskách, zejména když byla tato místa jimi dobyta, pohanské chrámy v nich rozkotány, idoly bohů svrženy a rozsekány. Jenže i tyto zmínky obsahují toho málo, většinou jen krátké poznámky.

Z domácích historií, psaných slovanským jazykem, je to v prvé řadě opět první díl letopisu Kijevského, zachovaného v redakci XI. století,<sup>1)</sup> a některé jiné nejstarší ruské letopisy, jež vzpomínají na počátku svého vypravování pohanství, trvajících v Rusi ještě za doby, v níž první letopisy byly psány. Zejména Kijevský letopis je nad míru důležit, jak poměrnou hojností zpráv, tak i jejich věrohodností. Ipatějevský opis přináší na počátku jedinečnou zmínku o Svarogovi a Dažbogovi.<sup>2)</sup> Vedle letopisu náleží sem dále ještě Slovo o polku Igorově<sup>3)</sup> opěvující pochod novgorodského (severského) kn. Igora Svjatoslaviče proti Polovcům r. 1185 s řadou velmi zajímavých detailů mythologických, ač nás ve věrohodnosti leccos zarazí, a také některá Žití svatých a apokryfy mají zajímavé drobtý mythologické, survivaly starých tradic, na př. některá Žití, Paměti a Pochvaly sv. Vladimíra (zejména Память приписованá mnichovi Jakubovi pečerskému, t. zv. Обычное житие i t. zv. pozdní jihoruské Житие), vzniklé v různých dobách počí-

<sup>1)</sup> A. Šachmatov a hlavně J. Aničkov přišli rozbořem zpráv letopisných k úsudku, že v prvých redakcích letopisu Kijevského (t. zv. Древнѣйшій сводъ a Повѣсть врем. лѣтъ) právě hlavní mythologické vzpomínky na pohanství (výčet bohů) nebyly, a že se objevily teprve v redakci (Начальный Сводъ) vzniklé na konci XI. století kolem r. 1095. (*Aničkov Язычество* 227, 313).

<sup>2)</sup> ПСРЛ. II. 5.

<sup>3)</sup> Cituji dále vydání Erbenovo (*Dvě zpěvy staroruských*. Praha 1869) přihlížeje i k vydání N. Tichonravova z r. 1866, A. Potěbní z r. 1878 a E. Barsova z r. 1885—7.

najíc od XI. století,<sup>4)</sup> dále Житие Константина Муромскаго (ruk. XVI. stol.),<sup>5)</sup> nebo apokryfické skládání Хождение Богородицы по мукамъ z XII. st.<sup>6)</sup> a Слово и Откровение св. апостола také jihoslovanského původu z XII. stol.<sup>7)</sup> ale zprávy těchto pramenů dlužno přebírat s velikou obezřetností a vždy předem zkoumati stáří a věrohodnost. Totéž platí o t. zv. Gustinském letopisu psaném r. 1670 a uvádějícím řadu nových, starým pramenům neznámých bohů ruských, podobně jako jihoruské Žití Vladimírovo.<sup>8)</sup>

Než tyto životy a apokryfy je k poznání konce slovanského pohanství mnohem důležitější řada různých theologických poučení, sestavených pro duchovní nebo pro lid, která v rámci kázání, výkladu nebo zákazu církevního ukazují, jak lid ještě v XI. a násled. stoletích vytrvával ve víře pohanské a oddával se různým pohanským pověrám i kultům, mezi nimiž se shledáváme s věcmi, o kterých z jiných pramenů nevíme, a jež jsou zřejmými survivaly doby pohanské. Nejvíce podobných poučení nalézá se v ruských církevních sbornících, jež, čím jsou starší, čím konci pohanství bližší, tím jsou pro nás důležitější. České a polské jsou psány latinsky. Vedle výtahů Kosmou podaných<sup>9)</sup> nejdůležitější je t. zv. homiliář Opatovický, sestavený pražským biskupem na konci XI. nebo z počátku XII. století a obsahující mnohé narážky na kult demonů, idolů i čar u současného lidu českého.<sup>7)</sup> Polská kázání podobného

<sup>1)</sup> Srv. je ve sborníku *A. Sobolevského Сборникъ въ память 900 лѣтъ крещенія Руси*. (K. 1888).

<sup>2)</sup> Srv. *Kolljarevskij* Соч. III. 128 a citát v *ŽS*. I. 246.

<sup>3)</sup> Srv. *Iv. Franko* Апокрифи и легенды IV. (1906) 134 a *Tichonravov* Пам. отреч. русской лит. II. (M. 1863) 23.

<sup>4)</sup> Našel F. Buslajev v ruk. XVI. st. petr. publ. knihovny a otiskl u *Tichonravova* Лѣт. III. Mat. 3. Nové vydání podle dvou jihoslov. rukopisů XIV. stol. pořídil *M. Speranskij* v *Trudech slav. kom. mosk. arh.* общ. 1907.

<sup>5)</sup> ПСРЛ. II. 257. Totéž je u anonymních kronikářů rumunských z XVIII. stol. Srv. *Gaster* Archiv sl. Phil. XXVIII. 575.

<sup>6)</sup> Jsou to zákazy Břetislava I. a biskupa Šebíře z r. 1039 a Břetislava II. z r. 1092, zapsané Kosmou v letopise II. 4, III. 1.

<sup>7)</sup> Srv. edici *F. Hechta* (Praha 1863). K homiliáři připojen je nejstarší český poenitentniální řád sdělaný podle starších předloh cizích. O západních církevních zákazech vůbec a poměru jejich ke Slovanům viz mnoho v knize *Č. Zbrta* Seznam pověr pohanských. *Indiculus superstitionum et paganiarum* (Praha 1894). Tento *Indiculus* vznikl asi ve Fuldě v VIII. stol. (rukopis ve Vatikánu).

obsahu jsou zachována z doby pozdější, ze XIV.—XV. století,<sup>1)</sup> z téže doby (1420) pocházejí i pravidla diecesální synody poznánské s několika narážkami.<sup>2)</sup> Jiné polské tradice z XV.—XVII. stol. ceny nemají.

Z ruských pramenů této řady patří sem především dvě Slova, pocházející podle nového rozboru Aničkovova v úplné redakci textu z konce XI. nebo poč. XII. stol., ale náležející obsahem svým jistě už době předcházející<sup>3)</sup>: Slovo někoho xristoljubca, revnitelja po pravoj věře<sup>4)</sup> a Slovo sv. Grigorija Bogoslova o tomъ, како погани суще языци кланялися идоломъ, дále pak stejně obsažené Slovo sv. otca našeho Ioanna Zlatoustago. Známa jsou z různých rukopisů XIV. a XV. století, hlavně ze Sborníku Pajsi-jova a Sborníku sof. novgorodského.<sup>5)</sup> K nim se druzí dále ještě slovanský překlad v ruk. XI. století X. řeči Grigorija Bohoslovce: Slovo sv. Grigorija o izbieniі grada s důležitou vložkou, obsahující narážky na některá ctění pohanských bohů a několik pověr<sup>6)</sup> a jiné podobné traktáty, jako Slovo oть sv. Eвангелия, Slovo sv. Ioanna Zlatoustago o играхъ и плясаніи, Slovo o законѣ и бла-

<sup>1)</sup> Srv. sbírku kázání vydanou Al. Brücknerem „Kazania srednowieczne“ I.—III. Krak. 1895—1896. (Odb. z Rozprav Wyzd. fil. T. XXIV. 38—97, 318—390, XXV. 115—205) a též v Archivu sl. Phil. X. 385, XIV. 183. Kázání Michala z Janowiec viz i u *Nehringa* Altpoln. Sprachdenkmäler. Berl. 1887. Důležité je též kázání na sv. Trojici od anonyma z první pol. XV. stol. (*Brückner* I. c. II. 318.)

<sup>2)</sup> Srv. *U. Heyzman* Star. prawa pol. pomniki V. 1. (Krak. 1878) a *Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687.

<sup>3)</sup> Na základě toho dlužno zmínky čerpané v I. díle *Života Slovanů passim* z těchto poučení klásti vesměs do XI. stol. a ne do XI—XII., jak tam naznačováno

<sup>4)</sup> Slovo toto přičítali někteří, ale bez závažných důvodů, přímo Feodosiju Pečerskému. Srv. *Nikolskij* Матер. 1906, 182.

<sup>5)</sup> Starší přetisky srv. u *Tichonravova* Лѣтописи р литер. Т. IV. (М. 1862) a sice v oddílu 3, dále u *P. Vladimirova* Поученія противъ древнерусскаго язычества и нар. суевѣрій u *Ponomareva* Памятники древнерусск. церк. учит. литер. (Спб. 1897) III. 193—250. Nejnověji vydal první dvě poučení po velmi pečlivém rozboru různých redakcí *J. Aničkov* v knize *Язычество и древняя Русь* (Спб. 1914) 369 sl. Rozbor redakcí viz tamže str. 26 sl., 58 sl. (srv. i můj referát o knize *J. Aničkova* ve *Věstníku Národopisném* 1914, 108). K datování pramenů a vstavek srv. *Aničkov* 125—127, 138, 227, 229, 232, 233. Podle něho Slovo xristoljubca náleží původem do poloviny XI. stol. (127, 138), a také Slovo sv. Grigorija.

<sup>6)</sup> Srv. hlavně vydání *A. Budiloviče* XIII словъ Григорія Богослова въ древнеслов. переводѣ по рук. И. А. Н. XI. вѣка. (Petr. 1875) 229 sl. (Vložka na str. 243—244.) Otištěno i u *Buslajeva* Ист. xp. 321.

годати kijevského metropolity Ilariona z r. 1051, Слово св. отецъ, како духовнѣ праздновати, Слово о казняхъ божіихъ прер. Feodosija, Слово св. отецъ о постахъ, Слово св. Моисѣя о ротахъ и клятвахъ atd., jež se však dotýkají pohanství jen mimochodem a nepatrně.<sup>1)</sup> Jiné drobnější narážky na zbytky idololatrie a na pohanské čarodějství shledáváme ještě na př. v *Pravilu* Jana metropolity kijevského z let 1080—1089<sup>2)</sup>, v církevním *Ústavě* sv. Vladimíra,<sup>3)</sup> v *Poučení* novgor. arcibiskupa Ilija z r. 1166,<sup>4)</sup> v *Odpovědi* novgor. biskupa Nifonta z r. 1130—1156<sup>5)</sup>, v *Pravilu* metropolity Kyrilla II. z r. 1274,<sup>6)</sup> v *Poučení* novg. arcib. Luky z XII. stol.<sup>7)</sup> a v některých jiných textech pozdějších, z nichž je vybral M. Azbukin, *Apostolskij*, N. Charuzin, P. Vladimirov, A. Ponomarev, A. Sobolevskij.<sup>8)</sup>

Rovněž merseburský poenitentiál z VIII.—IX. stol., jenž byl už koncem IX. buď na Balkáně nebo v Pannonii některým učedníkem Methodiovým přeložen pro Slovanů pod názvem *Заповѣдь* святыхъ отецъ, náleží sem, poněvadž byl nově upraven podle slovanských poměrů domácích.<sup>9)</sup> Nejstarší forma záповѣdi známa je z *Eucho-*

<sup>1)</sup> O těchto traktátech srv. příslušný výklad i literaturu u *Aničkova* Яз. 81—102, 147—154 a *Vladimirova* 64, 103, 236, *Golubinského* Ист. р. ц. I.<sup>2</sup> 1, 815, 827. Důležité Feodosijovo poučení o казняхъ Божіихъ vešlo z části v *Letopis* při r. 1068. Srv. vydání celé od *Makarija* v *Уч. Зап. II. отд. Ак. Кн. II. 2. 193. Слово* Iсаія пророка о поставляющихъ вторую трапезу Роду и роженицамъ není ještě vydáno. (Srv. o něm *Aničkov* 81 a *Golubinskij* I. c. 828).

<sup>2)</sup> Ист. Библ. VI. 7.

<sup>3)</sup> *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 623, *Vladimirkij* *Budanov* Chrest. I. 213. Srv. i malou narážku v listině smolenského knížete Rostislava Mstislaviče z r. 1150 (*Vladim. Bud.* I. 246).

<sup>4)</sup> *Golubinskij* I. 660 sl.

<sup>5)</sup> Ист. Библ. VI. 31, 60.

<sup>6)</sup> Тамже str. 95.

<sup>7)</sup> *Vladimirov* I. c. 240.

<sup>8)</sup> *Azbukin* Очеркъ литературной борьбы предтавителей христіанства съ остатками язычества въ рускомъ народѣ XI.—XIV. вѣка. РФВ. XXVIII. 133, XXXVI. 222, XXXVII. 229, XXXVIII. 322, XXXIX. 246. Srv. dále *Apostolskij* Объ языческихъ вѣрованіяхъ нашихъ предковъ по письмен. памятникамъ. Древн. моск. IX. I. Прот. 16. *A. Sobolevskij* Жив. Стар. 1890. II. 130; *Charuzin* N. Къ вопросу о борьбѣ Московскаго правительства съ народными языческими обрядами etc. въ половинѣ XVII. вѣка. Этн. Обзор. 1897 Nr. 32, 143 (z doby cara Alexeje Michajloviče). Nově srv. stať *J. Aničkova* Old Russian Pagan Cults (Transact. of the III. Int. Congr. of the Hist. of. Rel. II. 257).

<sup>9)</sup> Srv. *Vondrák* Zachodnio-europejskije postanowienia pokutne w jez-

logia sinajského;<sup>1)</sup> pozdější redakce ruská z XI. stol. z části na ní založená je kulturně zajímavý t. zv. Ústav bělečský.<sup>2)</sup> Nejdůležitější jsou však prvá tři uvedená Slova, plná narážek na bohy pohanské, žertvy a slavnosti pohanské. Nutno ovšem dáti pozor, poněvadž při střídání jmen bohů antických (Afrodity, Artemidy, Dionysa, Semely, Bela, Osirida, Hekaty, Nilu) a slovanských (bulharskoruských) rovněž jako kultů cizích s domácimi jest někdy obtížno říci, co je ozvuk cizího a co je bezprostředně převzato od slovanského lidu XI. stol.<sup>3)</sup>

Mezi prameny latinsky psanými — řecké nepadají po Prokopiovi vůbec na váhu<sup>4)</sup> — přihlédnouti možno nejdříve ke kronikám vzniklým ve středu samých Slovanů a psaným od současníků vymírajícího pohanství, ale prameny tyto nepřinášejí buď vůbec nic, jako na př. kronika Gallova, Kadlubkova, Boguchwalova, nebo jen málo, jako český kanovník Kosmas † 1125<sup>5)</sup> a anonymní autor legend o sv. Václavu.<sup>6)</sup> Podobně je i se současnými kronikami domácím jazykem psanými.<sup>7)</sup> Teprve v XV. stol. zapsal arcibiskup Jan Dluhoš do I. knihy své polské historie větší řadu mythologických zpráv, které vážil sice ze staré tradice lidové, ale k nimž připojil i řadu ohlasů mythologie řecké a výmyslů, buď svých, nebo od jiných přejatých.<sup>8)</sup> Dluhošem počíná řada historiků,

cerkiewnoślow. Krak. 1904, 46—49. (Tom XL Rozpraw Akad. Wyzd. filol.)

<sup>1)</sup> Vydal Geitler (1882) 188—195. Druhá jeho redakce je v Kormčí musea Rumjancovského Nr. 230. Srv. Vondrák I. c. 2.

<sup>2)</sup> Vydal Golubinskij Ист. п. у. I.<sup>2</sup> 2, 531, pokládá za autora jeho metropolitu Georgia. Srv. Vondrák I. c. 41 sl. Jiné pozdější doplnění jiho-slovanské redakce Záповědi z XIII. stol. vydal V. Jagić Starine VI. (1874) 98 sl.

<sup>3)</sup> Jagić je proto kdysi (r. 1880) pokládal za prameny téměř bezcenné (Archiv sl. Phil. IV. 424).

<sup>4)</sup> Droby má z X. stol. Lev Diakon pro konec X. st. a Konstantin Porfyrogennetos o Rusech na ostrově Chortice.

<sup>5)</sup> Ed. Emler v Pramenech dějin č. II. Srv. hlavně I. 3, 4. II. 4, III. 1. Ale údaje ty dlužno přijímatí jen s náležitou kritikou. Srv. Novotný ČD. I. 238 sl., 246 sl.

<sup>6)</sup> Legenda Kristianova, leg. *Oportet a Oriente sole* (ed. Pekař 152, 182, 389, 390, 394, 395, 400, 401, 410) mají narážky na dlouhé trvání pohanství a ctění idolů a demonů v Čechách v době sv. Václava a i po něm, kterým však dlužno z části nedůvěrovati.

<sup>7)</sup> Na př. něco málo má Dalimil na počátku (nav. dědkové).

<sup>8)</sup> Historia Polonica ed. Przewdziecki Krak. 1873 (Opera omn. X.) str. 47—48. Ke kritice srv. hlavně Brückner Archiv sl. Phil. XIV. 170 sl. (a zde

kteří začali ze současných lidových tradic tvořiti starou pohanskou mythologii a docela i folklor doplňovali vymyšlením bohů nových, analogických bohům antickým nebo přenášením litevských, tak že v traktátech jejich máme před sebou podivnou směsici věcí, které mají ještě zálad v staré tradici a věci čistě vymyšlených. Tyto zprávy přestávají ovšem býti prameny pro starou slovanskou mythologii a zmiňují se proto o nich na místě jiném, v literárním přehledu mythologie.<sup>1)</sup> Rovněž odpadají všechny domnělé staré prameny, falšované v XIX. stol., z nichž Rukopis Královédvorský a zejména Hankou padělané české glossy v slovníku Mater Verborum z XIII. století<sup>2)</sup> po delší dobu pracím o slovanské mythologii sloužily za jeden z hlavních podkladů. Mythologickým materiálem oplývá i Veda slovanská (Веда Словена), padělaná Štěp. Verko-vice<sup>3)</sup>. Ale nehoráznost falsa toho příliš bila do očí a proto vývoji studií mythologických nepřinesla té škody, jako obě falsa předcházející.

Mnohem důležitější a bohatší skupinu pramenů slovanské mythologie tvoří latinsky psané kroniky, annály, životopisy a vůbec různé historické traktáty cizích kněží, kteří sousedili se západními Slovy, nebo mezi nimi žili, a zapisovali dějiny jejich podrobení a pokřesťení. Sem patří předně *Dětmar*, biskup merseburský († 1018), kronikou s cennými zprávami o náboženství lutickém, zejména o Retře a jejích svatyních<sup>4)</sup>, *Adam* kanovník bremský (asi 1040 až

dále v odst. III.) a S. *Matusiak* Lud 1908 19—90. Tento věří, že Dluhoš čerpal z cenného staršího pramene.

<sup>1)</sup> Viz přídavek: Přehled prací k slovanské mythologii. Výjimku činí, pokud vím, polský kněz Jan Menetius, autor spisu, jenž je sice věnován vyličení náboženství pruského a livonského, ale jenž přináší i věrohodné zprávy o pohanských survivelech u sousedních Bělorusů. (*J. Menetius* [Meletius] *De sacrificiis et ydololatria veterum Borussiae, Livonum aliarumque vicinarum gentium*. Wittenberg 1562. Scr. rer. Livon. II. 1842, 389—392.)

<sup>2)</sup> Slovník bisk. Salomona Mater Verborum (*Dictionarium universale*) z X. stol. přepsán byl v stol. XIII. českým mnichem, jenž tam připsal řadu českých gloss, které Hanka rozmnožil o více než 800 gloss, často rázu mythologického. Z pravých mythologických gloss zbyly jen *poludnice*, *lichopřesy* a *vichvec*. O falešných glossách v Mater Verborum srv. stat *Patery a Bauma* v ČČM. 1877 120, *Jagić* Archiv sl. Phil. III. 112 a *Patery a Srezněvského* spis Чешскія глоссы въ Mater Verborum. Прилож. к XXXI. тому Зап. Ак. Н. Nr. 4 (С-ПС. 1878).

<sup>3)</sup> Веда Словена (Bělehrad 1874 a Petrohr. 1881). K historii tohoto vadělku srv. stat *J. Šišmanova* v Archiv sl. Phil. 1903. 580.

<sup>4)</sup> Cituji dále vyd. Fr. Kurzeho a J. Lappenbergovo z r. 1889.

1072) dílem „Gesta Hammaburgensium ecclesiae pontificum“ se zprávami o Retře a j.<sup>1)</sup>, *Helmold*, farář v župě plunské v zemi va-gerské († po r. 1177) dílem „Chronica Slavorum“<sup>2)</sup> se zprávami o kultu Černoboha s Provem, o Podaze, Retře a Radegastovi, Sivě, o Svantovítu na Rujaně (hlavně I. 52, 83, II. 12), a *Saxo Grammatic*, dánský kněz († na poč. XII. st.) dílem *Gesta Danorum*<sup>3)</sup> s velmi důležitými zprávami o Arkoně a kultu Svantovítově tamže, dále o kultu Rugievita, Porevita, o zřízení kněžském a orakulech na Rujaně.

Jedním z nejdůležitějších pramenů jsou dále tři životopisy *Otty, biskupa bamberského*, který v letech 1124—25 a 1128 obra-cel Pomořany na křesťanství, a sice jeden životopis od mnicha Ebbona, druhý od Herborda a třetí od anon. mnicha kláštera v Prieflingu. Zejména první dva mají řadu originálních zpráv o Julině (Volině) a jeho chrámech i kultech zasvěcených Triglavu, o kultech v Štětíně, ve Volgastu a pod.<sup>4)</sup>

Jiné prameny, jako *Widukind*,<sup>5)</sup> anonymní *Historia Knyti-darum* (*Knytlingasaga*) obsahující dějiny Dánska od X. st. do r. 1187,<sup>6)</sup> pozdní t. zv. II. legenda ebstorfská, vztahující se k mučed-nické smrti Brunonově r. 872 v Ebstorfu u Lüneburgu,<sup>7)</sup> a *Historia ecclesiastica angl.* mnicha Orderika Vitala z r. 1141—2,<sup>8)</sup> mají jen cenu nepatrnou. Také v listinách císařských a církevních našel jsem poměrně málo<sup>9)</sup>, až na jedinou listinu arcibiskupa magdebur-ského Adelgota se zprávami o bohu Pripegalovi.<sup>10)</sup> Prameny arab-

<sup>1)</sup> Cituji vyd. Lappenbergovo z r. 1876.

<sup>2)</sup> Cituji vyd. Pertzovo z r. 1868. Nové vydání pořídil B. Schmeidler (*Hannover-Leipz.* 1909). Pokračovatel *Helmoldův Arnold lubecký* (XIII. stol.) má jen zmínky podružné a nejisté.

<sup>3)</sup> Cituji vydání Alfr. Holdera (*Strassburg* 1886).

<sup>4)</sup> Ed. *Bielowski* MPH. II. 32 sl., 128 sl. a *G. Pertz* Hann. 1868. O této missi srv. *Sommerfeld* Gesch. d. Germ. 23—36 a *W. Wiesener* Gesch. der christl. Kirche in Pommern zur Wendenzeit 1889.

<sup>5)</sup> *Widukind Rerum gest. sax.* ed. Waitz, 1882.

<sup>6)</sup> *Historia Knytidarum* MGSS. XXIX. 271.

<sup>7)</sup> *Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp quiescentium passione* (ed. *G. Leibniz* Scr. rer. br. 1707. I. 191 podle antverp. rukopisu sdělaného R. Papebrochem). Je asi ze XIV. st.

<sup>8)</sup> *Ordericus Vitalis* (MGSS. XX. 55).

<sup>9)</sup> Srv. na př. list Brunona Jindřichovi II. z r. 1008 (*Bielowski* MPH. I. 226), nebo listinu císaře Friedricha I. z r. 1170 (*Cod. Pomer.* I. 66, Nr. 28) potvrzující Bernonovi biskupství zvěřinské.

<sup>10)</sup> Listina arcibiskupa magdeburského Adelgota asi z r. 1108 vydána byla několikrát. Cituji edici Brücknerovu v *Archivu sl. Phil.* VI. 216.

sky psané mají sice některé nové mythologické detaily, ale zčásti nevěrohodné nebo na přímém omylu spočívající, tak že také ne-padají na váhu. Patří sem Mas'údí (zemř. asi 956/7) podivuhodnou zprávou o slovanských chrámech,<sup>1)</sup> kterou opakují i Kazvíní a Bakuví,<sup>2)</sup> dále Rosteh (z poč. X. st.) a Kardízí (kronika z r. 1050—52)<sup>3)</sup> a hlavně Ibn Fadlán líčením pověr při pohřbu ruského vel-može r. 922.<sup>4)</sup>

U všech těchto pramenů nutna je především řádná kritika jejich hodnověrnosti, což ovšem na mnoze je již ulehčeno řadou vy-konaných kritických speciálních studií. Pramenů starých zaka-lených, jakými jsou na př. pro indickou, řeckou nebo germánskou mythologii výtvořené staré poesie, při níž kritika má velkou práci, aby oddělila pozitivní jádro od příkras, od poetického rozvedení i přibarvení a aby v nich oddělila dále staré od mladého, pravé od falešného, — slovanská mythologie téměř nezná. Vlastně sem spadá po odpadnutí RK a RZ jen Slovo o pluku Igorovu.

Pozdní historické prameny převádějí nás pomalu k dalšímu rozsáhlému a bohatému pramenu, k modernímu folk-lo ru, totiž k tomu, co prostý lid dosud věří mimo svůj názor křesťanský nebo třeba v jeho rámci, pod aegidou církevní,<sup>5)</sup> a co sebráno je v nesčíslných pojednáních a sbírkách z celého slovan-ského světa. Ale z pramenu toho přes jeho bohatost čerpati mů-žeme pro starověk jen něco pro starověkou demonologii, která na mnoze řadou zpráv historických a spoustou analogií spojena je tradicemi a představami dodnes udrženy. Jinak však mimo to, co je zároveň doloženo nebo spojeno historicky s dobou starou, není mnoho dat, která bychom mohli prokázat za stará,

<sup>1)</sup> Obtížný je výklad této zprávy (*Harkavi* Ckas. 139, 170 *West-berg* Beitr. 278, *Charmoy* Relation 319, 406, *Makušev* Ckas. 98).

<sup>2)</sup> *Harkavi* l. c., *Charmoy* l. c. Také Ibráhím ben Vesif-šah (c. 1200) sem patří.

<sup>3)</sup> Rosteh (*Harkavi* Ckas. 262), Kardízí (ed. *Bartold* 123). Také anon. perský geograf má zmínku o ctění ohně (ed. *Tumanskij* 121) u Slovanů, pak Kazvíní, Bakuví a Sipáhy-Zádé (*Charmoy* Relation 405).

<sup>4)</sup> *Harkavi* Ckas. 96 sl. a *ŽS.* I. 377.

<sup>5)</sup> Zde dlužno znovu vytknouti, na což jsem už jednou (*ŽS.* I. 295) poukázal, že východní a jižní pravoslavné církve přizpůsobily se na mnoze názorům pohanským nebo různým jiným pověrám, tak zejména kultu předků, přejavše na př. předkládání duším hmotného jídla a nápoje, nebo zaklínání demonů. Houževnatěji odporovala a také mnoho potlačila církev římská. Nicméně i ta se částečně adaptovala, místy (na př. na jihu) více, než u záp. Slovanů.

nebo přímo za survivaly pohanské. Největší část tohoto materiálu postrádá dosud tohoto průkazu a tak, ač častěji věříme z různých důvodů, že podklad je starý, pohanský, přece o jednotlivých jeho projevech a obměnách toho říci nemůžeme, a nemůžeme jich proto projektovati nazpět do doby pohanské. Vybrati a sestaviti z tohoto materiálu věci skutečné nebo aspoň pravděpodobně staré, zůstane ještě na dlouho vděčným úkolem slovanské ethnologie. Dosud mnoho práce zbývá a na mnoze to, co je dosud více probádáno, vede nás spíše k opatrnosti a k rezervě vůči ostatním zjevům, nežli naopak. Podle J. Maretiče na př. jihoslovanské epy, ač staré, postrádají pohanských, mythologických motivů; co v nich je, je fantazie.<sup>1)</sup> Pohádky slovanské s tolika domnělými pohanskými prvky, které tak mnozí měli docela za ohlas dávného společného árijského fondu, na př. bratří Grimmové, V. Kuhn, M. Müller, F. Hahn, A. Afanasjev, F. Buslajev, R. Krek, J. Černý, J. Hanuš, N. Nodilo, A. Chodzko a jiní,<sup>2)</sup> ukazují se novým badáním čím dále tím více materiálem od jinud přejatým, pro staroslovanskou mythologii bezcenným, nebo poměrně mladým, v němž leckdy to, co zní mythologicky, jsou jen moderní věci vložené tam teprve za doby, kdy na poč. XIX. stol. za doby obrození literatur slovanských vznikaly představy, že se v pohádkách odráží svět starý, pohanský<sup>3)</sup> a kdy se pohádky nebo písně takovými pohanskými elementy uměle upravovaly.<sup>4)</sup> Zjistiti, co v takovýchto tradicích a podobně i v obřadech, obyčejích, pověrách je vskutku staré a pohanské, je práce někdy velmi obtížná. Aby se mohl materiál zužitkovati pro starou mythologii slovanskou, je dlužno zprvu zjistiti, zdali to vskutku lid sám vypráví a věří, jeli to domácí, slovanské či přejaté, dále, jak je to staré, a konečně, jeli v tom vskutku podklad mythologický. A to vše provedeno nebývá.

Z ostatních pramenů archaeologie sice neposkytuje mnoho, ale přece jen věci velmi zajímavé, vztahující se ovšem jenom na

<sup>1)</sup> J. Maretič Naša narodna epika. Zagreb 1909 str. II.

<sup>2)</sup> Srv. o tom více v studii J. Polivky O srovnávacím studiu tradic lidových (Národop. Sborník II. 1898. I sl.)

<sup>3)</sup> Podobně skepticky vyslovuje se germanistika o mythol. ceně pověstí a pohádek germánských. Helm Alt. Rel. 110, 123 sl.

<sup>4)</sup> Proto také musíme nedůvěrovati mythologickým prvkům v Kollárových Zpíevankách z r. 1834 a 1835, uvědomíme-li si jinou starožitnickou činnost, ba horlivost Kollárovu. Srv. článek J. Polivky Kollár sběratel a vydavatel písní lidových (Sborník „Jan Kollár“. Vídeň 1893. 161) a H. Máchala K písní slovenské o Paromovi a Ratce v Č. Lidu VI. 259.

kult vyspělý a na konec doby praehistorické. Ze starších dob nemůžeme my Slované čerpati nic, poněvadž nelze dosud říci bezpečně, co je v archaeologii slovanského před dobou římskou. Germáni jsou už na tom mnohem lépe.<sup>1)</sup> Pro Slované můžeme zužitkovati jen několik, ostatně do jisté míry sporných idolů, o nichž na svém místě podrobněji vyložím, zejména o otázce jejich hodnověrnosti,<sup>2)</sup> a potom především hojné milodary v hrobech, jež jsou nám generálním dokladem pro manismus. Votivních depotů, jakými operuje často mythologie germánská, u Slovanů doložiti nelze.<sup>3)</sup> Pokud pak srovnávací mythologie, srovnávací filologie a etymologie přispívá k osvětlení některých zjevů mythických, poznáme také dále na místech příslušných. Přirozeně analogický zjev v mythologiích sousedních a příbuzných Slovanům národů pomáhá nám vysvětliti podstatu jeho nebo ověřiti to, co jina k postrádá náležitě bezprostředné verifikace. Etymologické výklady jmen právě nejdůležitějších jsou však bohužel dosud z větší části sporné a nejisté.

<sup>1)</sup> Srv. na př., co dovedl sebrati a sestaviti nově K. Helm ve své Altgerm. Religionsgeschichte (Heidelberg 1913).

<sup>2)</sup> Srv. dále stat o Svantovitovi a idolech vůbec.

<sup>3)</sup> Srv. Helm 237 sl., S. Müller Nord. Alt. I. 439 sl.



## II. SLOVANSKÁ DEMONOLOGIE.

### 1. Úvod.

Jakkoliv naše vědění trpí silně chudostí pramenů a nedostatkem zpráv, je přece nesporné, srovnáme-li to, co víme o Slovanech, s tím, co víme o náboženství jiných indoevropských národů, že Slované nedospěli k té výši náboženského rozvoje, jako staří pohanští Řekové, Italové, Iranci, Indové, Germáni a Gallové, že neměli tak komplikovaného božského Olympu, tolik rozmanitých, rafinovaných kultů a tolik v náboženství založených a zachovaných bájí. Zůstali pozadu za jejich vývojem. Přes mnohé práce a mnohé studie, které byly už podniknuty k poznání slovanské mythologie,<sup>1)</sup> obraz starého náboženství slovanského vždy vypadá chudší, nežli obraz mythologie germánské, o řecké, římské nebo indoiránské ani nemluvíc. Ale není přece nikdy takový, aby opravňoval k výroku, že Slované vůbec nedošli k vyššímu, vyvinutějšímu náboženství a k vyspělým kultům.<sup>2)</sup> To není na jisto správné a, jak dále vyložím, spěli všichni Slované nad nižší náboženský útvar prosté demonologie a magie k formám vyšším, třebaž někteří ve větší míře a jiní jen v menší. Ale ovšem nižší formy všude nejvíce byly rozšířeny, nejvíce se vžily a pronikaly do celé bytosti a víry pohanského Slovana. O jich existenci a všestranném rozšíření po celém Slovanstvu nemůže býti sporu. Je to ostatně ná-

<sup>1)</sup> Slovanští mythologové jest vedle právní historie jediné pole slovanských kulturních starožitností, v kterém bylo hojněji pracováno, ale ovšem z valné části nevědecky. Není jiného oboru, v němž by se bylo rozběhlo tolik hypotéz a tolik fantazie, jako zde a toto blouznění neustává. Poněvadž jest prací poměrně mnoho, byl by výčet jejich, třebaž jen věcnějších, zabral příliš mnoho místa v textu hořejším. Proto raději podávám historický přehled prací sem příslušných ve zvláštním přílohu k tomuto dílu života starých Slovanů.

<sup>2)</sup> Srv. Zaborowski Rev. de l'école d'anthr. 1907, 270.

boženský základ všech indoevropských národů a základ náboženství a integrující část primitivní kultury na celém světě. Všude, kde jen trochu kultura pokročila, vidíme tento první stupeň náboženství, v jehož osnově leží oživení celé přírody a zápas člověka s ní. Jak si jej Praslované vytvořili, je problém, jenž je nerozlučně svázan s problémem o vzniku náboženství vůbec. Neboť nelze naprosto pochybovati, že tou cestou, kterou se jinde šlo, dobrali se k němu i předkové Slovanů. Je to problém starý, jemuž věda náboženská věnovala už nesmírně mnoho studia, ale jenž přes to dosud není všestranně osvětlen a náležitě rozluštěn.

Přirozeně nemůže býti naším úkolem, abychom jej zde sledovali v celém vývoji a ve všech detailech. Spokojíme se zde s nárysem jen těch hlavních cest bádání, teorií a hypotéz, které pro další výklad jsou nezbytně nutné a které jsou nutným rámcem obrazu, jež dále nastíním.

Proti starším teoriím, které vykládaly mythy a bohy buď principem čistě fyzikálním za personifikace zjevů přírodních (a to byl výklad nejobyčejší), nebo podle příkladu Euhemerova principem historickým za historické události a osoby, nebo racionalistickým za personifikace ethických zjevů, nebo čistě filologicky, supponující kořenům prvních slov označujícím agens jistého zjevu zároveň představu bytosti (jako Max Müller), o jiných méně významnějších ani nemluvíc,<sup>3)</sup> došlo se v druhé polovině XIX. století na základě širšího a hlubšího studia primitivních národů ke geniální teorii t. zv. animistické, předvedené hlavně Edv. Tylorem,<sup>4)</sup> potom A. Langem a v poslední době Vil. Wundtem<sup>5)</sup> a v jiném

<sup>1)</sup> Srv. k tomu instruktivní přehled vývoje různých těchto teorií ve statích J. Krále O nynějším stavu bádání mythologického (Listy fil. 1900), k nimž připojil novější dodatky O. Jiváni v článku Stav mythologického bádání v posledním desetiletí (Listy fil. 1910 XXXVII.). Jiný velmi užitečný a instruktivní přehled sestavil nověji P. W. Schmidt v knize Der Ursprung der Gottesidee. I. Münster 1912, 17—104.

<sup>2)</sup> Ed. Tylor Researches into early history of mankind. Lond. 1865. Primitive culture. Lond. 1872 (Anfänge der Kultur. Leipz. 1873), Anthropology or introduction to the study of man. Lond. 1881 (Einleitung in das Studium der Anthropologie und Civilisation. Braunschweig 1883, česky Úvod do studia člověka a civilisace. Praha 1897). Základy této teorie vyslovil už A. Comte. O stoupencích Tylorova směru viz v stati Králově str. 327 sl., u Jivániho str. 433 sl. a u Schmidla l. c. 24 sl., 39 sl., 67 sl.

<sup>3)</sup> A. Lang Custom and Myth. L. 1884; Myth, Ritual and Religion. L. 1887, Mod. Mythology L. 1897. V posledních pracích se ovšem postavil na

směru zase H. Spencerem s jeho následovníky<sup>1)</sup>, — theorii, kterou pokládám za dosud nejurodnější a nejvýznamnější pokus, vyložiti vznik náboženství, resp. jeho stupně demonologického.

Podle této theorie povstala božstva a mythy z představy, že celá příroda je oživena duchy (*animisována*) a tato představa vznikla, jakmile člověk počal přemýšlet o rozdílu mezi tělem živým a mrtvým, o rozdílu bdění a spánku, o nemocech (na př. ztrnutí, horečce, šílenství), dále o tom, co je to stín, co je to dech, jevící se občas jako obláček dýmu, co je to obraz, zrcadlící se ve vodě. Vídá vše to, přemýšleje o tom, a snaže se to vysvětliti, člověk dospěl k představě ducha neboli duše t. j. jakéhosi obrazu netělesného, přeludu podobného páře nebo stínu, který je v těle lidském, který může z něho vycházeti i do něho vcházeti, zmocniti se ho a na ně působiti. Z toho pozorování vyšla víra, že tělo má duši, která neumírá s tělem, nýbrž žije dále, objevujíc se jiným ve snách (i lidé bdící mívali vidění), třeba je tělo dávno už pohřbeno a zničeno zetlením nebo spálením.<sup>2)</sup> Tak vznikla představa v duchy a sice nejdříve v duchy lidské a zvířecí, tedy vůbec bytostí živých, jejichž těla umírají, a okolí primitivního člověka počalo se pomalu plniti zástupem duší zemřelých soudruhů a předků. Ale na tomto stupni analýzy a dedukce se nezůstalo. Představu duše začal primitivní člověk brzy přenášeti i na jiná tělesa, jiné zjevy a to nejen na zjevy aktivní: na zářící nebo bouřící nebe, na oblaka letící a déšť vysílající, na pohyblivá tělesa nebeská, zejména slunce a měsíc, na pohyblivý vítr, tekoucí vody, plápolající oheň, — nýbrž i na neživé a nehybné, na skály, na stromy, ba i na věci uměle udělané, na kopí a meč, kterým byl ozbrojen, na kanoe, na němž se plavil. Do všeho kladl primitivní člověk duši analogickou duši lidské nebo zvířecí, — vidíme to hlavně z pohřebních obřadů celého světa — a tak se postupem času stalo, že celá příroda kolem něho a celý jeho byt byl oživen duchy, tedy animisován. Duchové žili ve všech přírodních úkazech, ve všech tělesech a předmětech nebo zase měli zvláštní sídla, kraje duchů, odkudž přicházeli do jeho okolí, do styku s ním, a byli v jeho mysli příčinou všech

jiné stanovisko než Tylor. *W. Wund Völkerpsychologie* IV. díl (II. vydání, L. 1910) nese spec. titul „Mythus und Religion“.

<sup>1)</sup> Srv. dále str. 21.

<sup>2)</sup> *Wundt* pokročiv dále než Tylor, rozeznává dvojí duši: čisou (Traumseele, Schattenseele) a tělesnou (Körperseele), totiž duši sloučenou s jistou částí živého těla (*Völkerpsych.* IV. 1. 28, 82, 125).

dobrých nebo zlých příhod, které jej potkávaly během dne. Počal k nim míti pocit, buď bázně nebo přichylnosti, vůbec odvislosti, — v tom momentu nastává také vlastní náboženství — počal se k nim obracet, s nimi hovořiti, k nim se modliti, je bráti na radu, je krmiti, je uctívati nebo smířovati obětmi a kultem, zejména, přičítal-li jim působení nepříznivé, nebo potřeboval-li v nebezpečí jejich zvláštní ochrany. Duchové domněle vlivnější ctěni byli před jinými a přešli později v řadu vyšších, mocnějších bytostí, t. j. bohů.

Kategorie duchů takto vzniklých byla možná prvním, ale nebyla jediným pramenem náboženství. Neboť analogicky počal člověk vkládati představu nadlidské bytosti i do výkonu důležitých funkcí v přírodě a v životě lidském — všude, kde bylo zřejmo nějaké agens — a tak vznikly ještě bytosti řídící narození, smrt, pudy pohlavní a lásku, mstu, hněv a podobné vášně. O kategorii duchů domácích, zbylých po rodičích, příbuzných a vůbec po předcích zmíniti se d. užno zvláště, neboť tato skupina duchů, vyznamenávající se nad všechny ostatní blízkým stykem s pozůstalým rodem, stala se tak důležitou a vlivuplnou, že na některých místech zatlačila docela význam a působení jiných kategorií a stala se hlavním podkladem dalších stupňů náboženských, tak že se zdá, jako by někteří národové jiného náboženství a jiného kultu, než ctění předků (ghost) neměli. Že by však toto ctění předků (*manismus*) bylo vůbec výhradním pramenem náboženství, — v tom smyslu totiž vyznívají theorie H. Spencera, Granta Allena, Jul. Lipperta a dalších jejich stoupenců,<sup>1)</sup> — nemohu přisvědčiti, a také nemyslím, že by to bylo platné pro vznik a vývoj mythologie slovanské. Ctění duší po předcích jeví se na mnoze vedle přímé animisace

<sup>1)</sup> *H. Spencer Principles of sociology*. L. I.<sup>2</sup> 1877. *Principien der Sociologie*. Leipz. 1877. Ctění přírodních těles, zvířat, fetišů, totémů a idolů nevzniklo podle Spencera analogií, nýbrž tím, že si duše předků tam našly svá sídla, na př. na slunci, na hoře, v kameni. Vedle Spencera řešil problém vývoje různých náboženství hlavně *Grant Allen The Evolution of the Idea of God*. London 1897 a *Jul. Lippert Die Religionen der europ. Culturvölker*. Berlin 1881, *Der Seelenkult in seiner Bez. zur althebr. Religion*. Berl. 1881, dále *Erw. Rhode. Psyche*. Freib. 1894, *F. Jevons An introduction to the history of religion*. Lond. 1896, *E. Hardy Ind. Religionsgeschichte* Leipz. 1898 (srv. i *Schmidt Ursprung* I. 81 sl.), u nás v Čechách *O. Vaněk Animismus*. Praha 1898. II. vyd. pod titulem „O původu a rozvoji náboženství. Praha 1901, *Fr. Krejčí Ctění předků* (Listy fil. 1889), *Vignolis Fundamentalsgesetz und der Ahnencultus* (Zs. f. Völkerpsych. 1890), *Řeč a mythus*. (Listy fil. 1893). Srv. však k tomu článek *J. Kráče Ctění předků* (tamže 1903). *Lippert* sleduje i *VI. Vašátka Počátkové náboženství* (Rozhledy III. 1894).

přírody jen nejmocnějším pramenem náboženství. Víra v duchy vznikla ovšem z pozorování poměru duše k tělu lidskému, především tedy z pozorování zemřelých soudruhů a předků, ale z této víry, která ještě náboženstvím nebyla, postoupilo se jednak k ctění těchto duchů po předcích, jednak k animisaci ostatní přírody a ctění duchů v ní per analogiam vytvořených, ba i k animisaci jednotlivých funkcí a stavů životních. Prameny ty působily vedle sebe, jenomže na jednom místě jeden, na druhém jiný převládá. U primitivních národů bije na mnoze do očí nejvíce první, poněvadž je nejbližší, duchové z rodiny vyšší nejvíce mají styk a vztah k pozůstalým a působení jejich nejvíce se projevuje na venek, tak jako jejich kult. Ale každý jednostranný výklad pokládal bych přece jen za nesprávný a speciálně o starém náboženství slovanském nemáme takových dokladů, abychom je směli vykládati jedním principem, ať už přírodním nebo manistickým. Stanoviska Máchala, který své poslední práce o slovanské mythologii založil po vzoru Spencerově, Lippertově a Krejčího jen na ctění předků,<sup>1)</sup> sdíletí nemohu, jak dále ještě vyložím.

Animismus v právě vyloženém smyslu Tylorově se Spencerovým manismem není jedinou formou, jíž se došlo k prvotnímu oživení a k druhotné z toho demonisaci přírody. Nepochybuji, že byly i formy jiné a snad starší, zejména že si člověk představil přírodu kolem sebe oživenou beze všeho zkoumání kausalit zjevů, mimo vznik představy o duši vlastní a bez přenášení této do přírody, — asi tak, jako dítě dodnes oživuje si svět kolem sebe, aniž by ještě mělo představu o duši ve svém vlastním nitru. Ovšem, zdali jednotliví přírodní demonové, jež zná pozdější fáse náboženství, povstali touto cestou, či animisací Tylorovou nebo Spencerovou, je pravidlem těžko rozhodnouti, neboť se zjevy různých forem navzájem ex post silně pronikají a mísí, tak že často i v primitivních vírách nelze přijíti na kloub skutečnému původu jistého zjevu, demona nebo božství.<sup>2)</sup> A vůbec nelze ještě dnes, přes mnohou dosud vykonanou práci a přes po primitivních národech sebraný obrovský materiál, utvořiti si o vzniku náboženství úsudek definitivní. Jen tolik se mi zdá býti jisto, že každé dosud podané řešení samo o sobě by bylo jednostranné a že zejména vedle animismu Tylorova i vedle manismu Spencerova bude nutno uznati

<sup>1)</sup> Biblesloví 13, 123 a j.

<sup>2)</sup> Schurtz Urg. d. Kultur 566, 566, 577.

paralelní formy jiné, snad i starší, ať už se zovou praeanimismem<sup>1)</sup> nebo animalismem<sup>2)</sup> nebo konečně fetišismem, pokud poslední forma založena je na představě, že jakákoliv věc (fetiš), jakékoliv podoby může býti nadána kouzelnou mocí, působící štěstí nebo neštěstí a kult s tím spojený dociluje příznivého nebo nepříznivého zužitkování této moci. Představy podobné mohou vzniknouti i bez představy duše analogické duši těla lidského a nemusí býti podmíněny předcházející animisací předmětu.<sup>3)</sup> Akt kouzelný stačí sám o sobě, má příslušnou moc a nepotřebuje prostředkování nějakého ducha. Rovněž, jakkoliv se nedávné astrální theorie v rámci „panbabylonismu“ H. Winklera, A. Jeremiase a E. Stuckena neosvědčily,<sup>4)</sup> nelze pochybovati, že náboženství a mythy děkují aspoň z části původ svůj bezprostřednímu působení hlavních těles nebeských na smysly a mysl člověka, jak některé novější theorie právem zdůrazňují.<sup>5)</sup> Pokud se pak týká nových pokusů restituovati primární monotheism, věnuji jim několik slov dále v textu v stati o nejvyšší bytosti ve víře starých Slovanů.

Obrátíme-li se nyní k starým, pohanským Slovanům, vidíme, že sice náboženství jejich vyšlo již za hranice primitivních forem pouhé magie a fetišismu nebo animismu, ale že přece jen v celku

<sup>1)</sup> K těmto novějším teoriím H. Huberta, M. Mause, Ed. Lehmann, K. Preuse, A. Vierkandt, M. Arnaudova, E. Sidneye Hartlanda, k nimž ostatně dlužno z dřívějších dob přičísti už Johna Kinga, srv. stati: H. Hubert a M. Mauss Esquisse d'une theorie generale de la magie (L'année soc. 1902—3), E. Lehmann Die Anfänge der Religion (Kultur d. Geg. I. III. 1. 1906), K. Preuss Der Ursprung der Religion und Kunst (Globus LXXXVI. 1904 321, LXXXVII., 333), A. Vierkandt Die Anfänge d. Religion und Zauberei (Globus XCII. 21), M. Arnaudov Cn. B. Akad. 1912 IV. 107, 111 a J. King The Supernatural, its Origin etc. L. 1892. Srv. přehled a ocenění u Schmidta Ursprung I. 412 sl., 480.

<sup>2)</sup> Srv. Wundt l. c. IV. 327 a Helm Altgerm. Rel. 24 (kde další literatura).

<sup>3)</sup> Fetišism jako primární stupeň hájí dnes hlavně F. Schultze Psychologie der Naturvölker (Leipz. 1900) 215 a C. Schaarschmidt Die Religion (Leipzig 1907) 98. Wundt naproti tomu vidí v něm jen odrůdu animismu (l. c. IV. 286, 290, 312—319). Tak i Helm Altgerm. Rel. 22. Představa, že fetišism je uctívání materiálních předmětů, je ovšem chybná.

<sup>4)</sup> Srv. o tom blíže u P. Schmidta Ursprung I. 48 sl.

<sup>5)</sup> Sem patří především nové práce E. Siecke-ho, H. Lessmanna a zejména P. Ehrenreicha (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnolog. Grundlagen. Berl. 1910), k nimž se přidává i P. Schmidt l. c. 46, 48.

zůstalo až do konce doby pohanské na stupni nižším, který můžeme zvát *demonologií* nebo *demonolatrií*, ovšem s jednotlivými náběhy k vyšším formám a že jen na několika lokálně omezených místech postoupil vývoj dále ke skutečné *theologii* a spojenému s ním vyššímu kultu skutečných bohů. Jinak všude ovládá demonologie, provázená rovněž jen nižším druhem kultu (*magií*). Na primitivní fetišism ukazují u Slovanů již jen zcela nepatrné stopy v terminologii kultovní a snad i staré zprávy o tom, jak obětovali kamenům. Lze tedy v náboženství slovanském rozeznávat na konci doby pohanské dobře dva stupně, demonologický a theologický.

1. Demonologií staroslovanskou míním tu summu náboženských a mythických zjevů, které se vyjadřují na venek demonisací přírody, tedy oživením přírody řadou bytostí nadlidských, nadaných silami, s kterými se k člověku staví buď ve smyslu příznivém, nepříznivém, nebo konečně indiferentním, bytostí, vůči nimž člověk pocítoval již pocit odvislosti, tak že se k nim obracel s hovorou a s adorací, tedy bytostí, pro něž měli Řekové výraz *δαίμων* nebo *δαίμωνιον*.<sup>1)</sup> V tomto stadiu vidíme kolem člověka božstva nebo demony zoomorfní nebo anthropomorfní, ale ještě bez zvláštních individualisací, atributů, kultů a beze sborů kněžských. Jsou to ponejvíce božstva chthonická (zemní a vodní) v nejbližším okolí člověka, vesměs asi původu manistického, vzniklá z duší po předcích. U mnohých je to zjevné a u jiných možno tak souditi z analogií. Dále do této kategorie patří i demoni těles nebeských a atmosféry, zejména solární a lunární, u nichž jest však již těžko, ba přímo nemožno prokázatí původ z duší předků a již spíše povstali přímou animisací přírodních těles a zjevů ve smyslu Tylorově. Velmi důležitým a charakteristickým pro tento stupeň víry je kult pomocí kouzel (*magie*), vzniklý ovšem už na starším a nižším stupni animismu a fetišismu. Nechci sice vylučovati, že se na tomto stupni projevoval i kult forem ušlechtilejších, že se lid s modlitbou a prosbou obracel k demonům, že jim přinášel příjemné oběti, ale vedle toho bezpochyby ještě převažoval kult jiného rázu, hrubšího, násilného, kterým se donucovaly síly nadpřirozené, aby se podčinily člověku a jemu sloužily.

Jsou to zejména demoni ovládající přírodu, k nimž se obracela magie. Slovan na konci doby pohanské visel celým svým životem

<sup>1)</sup> *Pape Wörterb.* s. v. *O. Schrader* (Reallex. 25, 29) vykládá slovo ze základního tvaru \**δασι-μων* (srv. lat. \**lasi* — *lars* a skr. *dása* — demon nepřátelský) za nepřítelství ducha po zemřelém.

na přírodě. Hospodářské poměry, zdar nebo nezdar úrody polní, úrody dobytčí, trvalé sucho nebo zase trvalý déšť, — vše to se ho týkalo nejvíce a nejúčinněji. Proto také nejvíce starých aktů kultovních, pokud o nich něco víme, má ráz hospodářský a nese se za plněním hospodářských potřeb. Že k tomu neposloužila jen modlitba nebo obět, nýbrž že akty tyto byly doplňovány namnoze i praktikami čarodějnými, není pochyby po tom, co známe ze starých dob. Také jiní demoni, zejména ti, kteří působiti mohli na osud lidský, na život a smrt, donucování byli kouzly a čarami, zaklínáním, nošením amuletů a talismanů, aby byli po vůli člověku. Ale o tom všem povíme více na místě dalším.

2. Stupeň druhý, theologický,<sup>1)</sup> vytvořil po Slovanstvu řadu vyšších bytostí, které buď povstaly z demonů prvního stupně anthropomorfní a individualisací některých vlivnějších s připojením k nim příslušných atributů a vyspělého kultu, i profesionálně provozovaného od zvláštních kněží, nebo přejatím z jiných vyspělých náboženství a kultů — slovem, vytvořil bytosti, kterým náleží termin vlastních neboli skutečných *bohů*, jimž byly pořádány kultovní slavnosti, stavěny více méně nádherné chrámy a zřizovány sbory kněžské. Tento stupeň byl však po Slovanstvu nestejnoměrně vyvinut. Byli kmenové a byly kraje, na př. v Rusku a zejména v Polabí a v Pobaltí, kde se silně vyvinul hlavně za pomoci kast kněžských a kde se blížil k výšinám řeckého Olympu, — a byly zase rozsáhlé kraje, kde jsou po něm jen nepatrné stopy, kde křesťanství, když přišlo, zastalo jej v pouhých začátcích a kde se omezoval jen na několik málo význačnějších zjevů. Ale ani tu bych existenci vyššího stupně nepopíral a nesdílel mínění těch, podle nichž byli Slované, kteří vůbec neměli vyšší bohohpocoty a modloslužby.

Na tomto tedy základě rozpadá se celý obraz slovanského náboženství v toto základní schéma:

I. *Stupeň demonologický*, zahrnující především

- a) demony původu manistického,
- b) demony přírodní animisace.

II. *Stupeň theologický*, zahrnující

- a) bohy domněle u všech nebo u větší části Slovanů ctěné,

<sup>1)</sup> Někteří stupeň tento zovou idololatrickým, ale ne zcela vhodně, neboť ctění idolů nevylučuje totiž ani stupeň předešlý, zejména idolů, přelky zobrazujících. I fetiš přechází často do idolů. Užívám proto raději terminu *theologie* proti *demonologii*.

- b) bohy lokálního systému ruského,
- c) bohy systému polabského,
- d) bohy lokální z jiných končin Slovanstva a
- e) otázku víry v jednoho boha nejvyššího.

### III. Kult (Oběti, chrámy, idoly. Magie a čaroději. Kněží a kultury vyšší. Orakula. Výroční kultury speciální).

Bylo by vlastně zapotřebí, abychom v prvním oddílu počali těmi akty magickými, které pravděpodobně předcházely už stupeň animistický a demonologický, poněvadž nebyly ještě ve spojení s představou ducha, který při tom působil.<sup>1)</sup> Ale my těchto aktů neznáme z dob náboženských počátků, nýbrž teprve z konce doby pohanské a z části v mnohých přežitcích doby ještě pozdější. Nebyly také dosud nijak prostudovány a analysovány v té míře, abychom vždy mohli říci, co je z nich zbytkem prae-animistických dob, co zbytkem stupně demonologického, při němž prostředkovali už duchové, a co výtvořem stavu ještě pozdějšího. Z důvodů těchto pokládám za vhodnější vše, co víme o staroslovanské magii a kultu, shrnouti v jedno a připojiti na konec předcházejícího líčení. Bude teprve jedním z úkolů bádání budoucího, aby se i zde vyložil vývoj a jednotlivé zjevy staré magie rozdělily časově a vývojově.

## 2. Demonologie.

Pravil jsem, že nehledíc zatím ke zbytkům primární magie, o nichž na konci podrobněji pojednáme, byl základem a podstatou slovanského náboženství na konci doby pohanské animism. Víra, že celá příroda je oživena duchy — demony, byla tak rozšířena a tak hluboce zakořeněna po celém Slovanstvu v této době, že jí nedovedlo vykořenění a zahladit ani křesťanství, ani pozdější tisícileté působení vyšší civilizace, neboť se se zbytky jejími stále setkáváme kolem sebe. A staří Slované, ti oživovali si všechno kolkolem. Všude do přírody, kde poutal oko význačnější předmět nebo nějaký zjev, pohyb, síla, vkládali personifikované vyšší bytosti, které uctívali nebo přemáhali. Demonologie je proto nejbohatší a nejrozmanitější částí pohanského náboženství slovanského.

<sup>1)</sup> Preuss Globus LXXXVI., 321 a Vierhandt tamže XCII., 21.

Už nejstarší prameny, které nám v VI. stol. podávají zprávy o Slovanech, tedy o Slovanech ještě v čistém stavu pohanském, potvrzují aspoň obecnými slovy tuto demonisaci přírody.

Prokopios ve své stručné, ale výstižné charakteristice praví po zmínce o víře v jednoho boha a v osud, kterouž dále oceníme: „σέβουσι μέντοι καὶ ποταμούς τε καὶ νύμφας καὶ ἄλλ' ἕττα δαιμόνια, καὶ θύουσι αὐτοῖς ἄπασι. τὰς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται.“<sup>1)</sup> To je míněno o Slovanech vůbec, ale týká se to především těch, kteří se v VI. století hrnuli na Balkán, tedy jižních. Že však i východní Slované žili v týchž představách, vidíme nesporně z řady staroruských zpráv z X.—XIII. století, za nichž ještě v Rusi bylo pohanství. Tak čteme v některých letopisech o ruských Poljanech, že za starší doby před pokřesťením ctili jezera, prameny a stromoví;<sup>2)</sup> a že výrok tento není, jak se Rožniecki při výkladu let. Kijevského domníval,<sup>3)</sup> jen ozvukem biblické tradice o rodině Abrahamově a o pohanství židovském, kterou v letopise přednáší k r. 986 filosof knížeti Vladimírovi,<sup>4)</sup> nýbrž že tak bylo vskutku u pohanského lidu ruského, vidíme z dalších od letopisu neodvislých zpráv, jakými jsou na př. v Ústavu Vladimírově a Asevolodově zákazy modlití se k ohni, nebo u vody, v krovínách,<sup>5)</sup> nebo nařízení metropolity kijevského Jana II. (1080—89), jenž vytýkal lidu obětování bĕsům, jezerům a pramenům,<sup>6)</sup> dále nářky na demonisaci studánek, řek a zvířet v Besedě sv. Grigorija o избиении града z XI. stol.,<sup>7)</sup> v Slově sv. Jana Zlatouštího<sup>8)</sup>,

<sup>1)</sup> Prokopios BG. III. 14. Srv. úplný text v ŽS. I 25 sl.

<sup>2)</sup> Tak čteme v let. Novgor. I. k r. 854: бяху же поганѣ, круще озеромъ и кладяземъ и роцениемъ, якоже прочи погани, к чемуž ств. i pozdější Gustinský letopis (ПСРЛ. II. 257) z r. 1670.

<sup>3)</sup> Archiv sl. Phil. 1901, 505 sl.

<sup>4)</sup> Lav. let. 89<sup>a</sup>.

<sup>5)</sup> Vladimírskij Vudanov Xrest. I. 228 (или кто молит я подь овномъ или въ рошении, или у воды).

<sup>6)</sup> И.т. Библ. VI. 7, § 15: И еже хрутъ бѣломъ и болотомъ и клядземъ.

<sup>7)</sup> Buslajev Ист. хрест. 324, 325, Vudilovič XII! Слов. Григорія 273 „овъ трѣбу сътвори на студеньци, дъжда искы отъ него... овъ рѣку богиню нарицеть и звѣрь живущъ въ ней я о бога нарицаю, трѣбу творить, овъ Дью жьреть а други Дивии“.

<sup>8)</sup> Слово св. Иоанна Златоустаго (Tichonravov Лѣт. IV. т. 107, Vladimírov Poučení 237): „И начаша жрети молнии и грому. и солнць и лунѣ А друзии перуну, курсу, вилм... А друзии къ кладяземъ приходяще молятся и въ воду мечють велеару жертву приносяще.“

v apokryfu *Хождение Богородицы* z XII. st.,<sup>1)</sup> v Slově sv. otecъ о постахъ.<sup>2)</sup> Kyryll Turovský uvádí v kázání „на Ѡомину недѣлю“ lidu na pamět, že zavedením křesťanství minula doba, kdy se ctilo slunce, oheň, prameny i stromy a přestalo sloužení idolům,<sup>3)</sup> ale že to byl té doby výrok pouze in theoria, vidno z toho, že současný nebo o něco málo pozdější autor právě uvedeného Slova sv. Jana Zlatoušného podotýká výslovně, že „mnozí dosud tak činí“. A jak se houževnatě tato demonologie v lidu ruském i později udržovala, vidíme na př. z písmo Makaria, arcibiskupa novgorodského a pskovského k caru Ivanu Vasiljeviči Hroznému z r. 1534, v němž se praví nejen o Čudi, Karelii, ale i o mnohých ruských obcích v okolí Novgoroda a Něvy: „въ тѣхъ мѣстехъ прелшаеми челоуѣцы отъ невидимаго врага діавола суще христіанъ а обычая держахуся отъ прародителей. Еще же и родителемъ тогда идолопоклонникомъ быти, якоже во всей Руси было до крещенія...“ Dále si stěžuje, že se to udrželo až do panování Ivana Vasiljeviče a dří: „Суть же скверные молбища ихъ лѣсъ и каменіе, и рѣки и блага, источники и горы и холми, солнце и мѣсяць и звѣзды, и озера и проста рещи всей твари поклоняхуся ако Богу, и чтяху и жертву приношаху кровную бѣсомъ, волы и овцы и всякъ скоть и птицы.“<sup>4)</sup> O Slovanech jižních v Makedonii připomíná vedle Prokopia aspoň ještě Žití sv. Nauma Ochridského z poč. X. stol., že ctili kameny a

А друзии огнѣви и каменію и рѣкамъ и источникомъ и берегынъ мѣ и въ дрова. не токмо же преже въ поганьствѣ. Но мнози и нынѣ то творять.“ Srv. i *Azbukin* Очеркъ XXXV. 225—229, 231, 242. Sem náleží také nářezka na ctění kamenů a obětování jim l. c. *Vladimirov* 238, *Tichonravov* 108.

<sup>1)</sup> То они все боги прозваша солнце и мѣсяць, землю и воду, звѣри и гады“ (*Tichonravov* Пам. отр. лит. II. 23). Srv. též. co dří poznámky autor *Žití Konstantína Murgonského*: „Гдѣ рѣкамъ и езеромъ требы кладущей? гдѣ кладезямъ кланяющеися, очныя ради немощи умывающеися и сребреницы въ ня поверающей?“ (*Kotljarevskij* Соч. III. 128 z ruk. Serg. Lavru XVI. A).

<sup>2)</sup> Připomínají se molenia kladezná a rěčná (*Ponomarev* Пам. III. 63).

<sup>3)</sup> Praví tam: „Обновися тварь: уже бо не нарекутся Богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни дреса. От еле бо не приемлетъ адъ требы закалаемыхъ отци младенецъ ни смерть почести: преста бо идоло луженіе. *Ponomarev* Пам. I. 136.

<sup>4)</sup> ПСРЛ. V. 73.

stromy.<sup>1)</sup> Že bylo stejně i u Slovanů západních, dosvědčuje především Kosmas u Čechů na dvou místech svého letopisu<sup>2)</sup> a na konci XI. nebo z poč. XII. stol. i vedle něho podrobně rozbírá Homiliár opatovický,<sup>3)</sup> k čemuž srv. dále podobné jednotlivé zmínky pro Slovanů polabské a baltické, z nichž lze sestavit také celý okruh demonů. Tak čteme u Dětмара o ctění pramenů a jezera u srbských Daleminců<sup>4)</sup> a o ctění moře u Pomořanů,<sup>5)</sup> u Ebbona

<sup>1)</sup> *Ed. Lavrov* (Petr. 1907 — Изв. отд. р. яз.) II: и паче пинонъ неразумѣющая, каменіамъ и дресіамъ въруше, Науме всечестіе, вами и вашими словомъ и проповѣданіемъ освободите лютаго безвѣрїа...

<sup>2)</sup> Prvé místo nalézá se na počátku (I. 4), kde Kosmas zmiňuje se o tom, že pohanští Čechové ctili oready, dryady a hamadryady, dále ohně, háje, kameny, prameny: (Tetka) haec stulto et insipienti populo Oreadas, Dryadas, Amadriadas adorare et colere et omnem superstitionum sectam ac sacrilegos ritus instituit et docuit; sicut hactenus multi villani velut pagani, hic latices seu ignes colit, iste lucos et arbores aut lapides adorat, ille montibus sive collibus litat, alius quae ipse fecit ydola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant.“ M. Manitius (Mith. d. Inst. VIII. 479) ovšem konstatoval, že text této zprávy z části byl přejet Kosmou doslovně z Carmen paschale křesťanského epika Sedulia, kde čteme totiž (Carm. Pasch. I. 259, 263): ... stellisque litant, hic laticem colit, ille lacum ... ignes. Arboreis alius ponit radicibus aras. Instituitque dapes et ramos flebilis orat, ut natos caramque domum ... gubernent. Ligna, ligna rogas, surdis clamare videris, a mutis responsa petis.“ Kosmas znal a parafrásoval Sedulia, to je zřejmo, ale přes to nepochybuji z jiných důvodů, že se celé přejetí týká jen formy a ne obsahu. Kosmas vyjádřil jen to, co v Čechách bylo reminiscencemi ze Sedulia. Že tomu tak jest, dosvědčuje výslovně Kosmovo „sicut hactenus multi villani“ a dále druhá zpráva Kosmova, která se nalézá v letopisu (III. 1) při r. 1092 v zákazu knížete Břetislava, kde se praví, že kníže vymýtil a spálil háje a stromy, které lid ctíl a vykoření obyčejně pověřené, mezi nimi obětování studánkám (similiter et lucos sive arbores, quas in multis locis colebat vulgus ignobile, extirpavit et igne cremavit. Item superstitionum institutiones, quas villani adhuc semipagani observabant, offerentes libamina super fontes ... exterminavit). Také skladatel homiliáře Opatovického to potvrzuje. Srv. násl. poznámku.

<sup>3)</sup> Hom. opat. ed. *Hecht* str. XXXVI. a passim (4. omne statim genus humanum ... et maxime in idolorum cultura, quia obliviscentes domini sui creatoris, alii solem, alii lunam 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 daemonia et tantummodo christianum nomen habentes, peiores sunt quam pagani. 57. Ac nequaquam bestiam aliquam, non ad arbores, non ad fontes sacrificia ullo modo facere. ... non sit nobis religio cultus daemonum, 79. ad arbores vel ad fontes aut alicubi auxilia quaerere.

<sup>4)</sup> Dětmar I. 3.

<sup>5)</sup> Dětmar VII. 52 (VIII. 72). Obyvatele Kolobřehu odvracel

o posvátném ořechu v Štětíně,<sup>1)</sup> u Herborde o posvátném dubu a pramenu tamže, o němž lid říkal, že v něm demon sídlí,<sup>2)</sup> u Helmolda o tom, jak meklenburští Slované ctili háje a prameny, ctili svaté duby a jak přísahali při stromech, pramenech a kamenech a dále o demonech, kteří obývali lesy a háje a neměli idolů.<sup>3)</sup> Také 20. článek kapitulare paderbornského z r. 785 možno zde uvést.<sup>4)</sup> Připojíme-li pak ještě Długošovy zprávy o ctění hájů v Polsku,<sup>5)</sup> které, jak Brückner a jiní ukázali, založeny jsou v staré tradici lidové, jakož i některá zachovaná polská kázání<sup>6)</sup>, — máme před sebou zajisté už dosti úplný a historicky doložený obraz staré pohanské demonologie slovanské, který však lze, jak dále uvidíme, ještě doplnit a prohloubiti množstvím detailů poskytnutých jednak dalšími jednotlivými zmínkami z pramenů starých, jednak, a to nejvíce, detaily, váženými z přebohatého materiálu folkloristického, zachovaného od dob starých až po dnešní den. Pro tento oddíl mythologie, pro poznání demonologie slovanské, dodává

jeden biskup od víry pohanské a při tom: „Fana idolorum destruens incendit et mare demonibus cultum inmissis quatuor lapidibus sacro crismate perantus et aqua purgans... eduxit.“

<sup>1)</sup> Ebbo III. 18 (arbor nuca praegrans idolo consecrata). Podobně u Herborde III. 22. Podle tohoto zpravodaje (c. 23) Otto bamburský chtěl jej vyvrátit, ale zanechal toho, když mu slíbili, že ho nebudou více pokládati za symbol boží.

<sup>2)</sup> Herbord II. 32: Erat praeterea ibi quercus ingens et frondosa et fons subter eam amoenissimus, quam plebs simplex numinis alicuius inhabitacione sacram aestimans, magna veneratione colebat. Také tohoto stromu biskup Otto ušetřil.

<sup>3)</sup> Helmold I. 47, o obyvatelích z okolí Faldery: nam lucorum et fontium ceterarumque superstitionum multiplex error apud eos habetur. I. 88 o posvátných dubech a dále o Wagrechův: praeter penates et ydola locis ille sanctimonium fuit... inter multiforma deorum numina, quibus arva silvas tristitias atque voluptates attribuunt... Et inhibiti sunt Sclavi de cetero iurare in arboribus, fontibus et lapidibus.

<sup>4)</sup> V Karlově kapitularu paderbornském čteme: 20. Siquis ad fontes aut arbores vel lucos votum fecerit aut aliquid more gentiliū obtulerit et ad honorem daemonum commederet... (Pertz Leges I. 48). Je to sice ustanoveno pro kraje saské (Capitula, quae de partibus Saxoniae constituta sunt), ale týkalo se patrně i Slovanů tam nastěhovaných.

<sup>5)</sup> Długoš ed. Przedz. I. 48. Také v Litvě je ctění hájů, stromů, kamenů a vod prastaré. Srv. Brückner Litwa 143 sl.

<sup>6)</sup> Srv. Exhortatio visitationis synodalis vratislavské diecese ze XIV.—XV. st. (Brückner Archiv sl. Phil. XV. 317): Item si qui invocant demones vel credunt vel colunt plures quam unum Deum... aut si qui adorent aves vel arbores vel alias creaturas.

folklor nejvíce, z valné části i bezpečného materiálu, kterým můžeme doplnit kusé nebo příliš obecně znějící zprávy staré. Je to materiál, který přímo vyrůstá ze stavu starého a doplňuje to, co staré prameny napovídají a co celkový stav staré kultury nutně vyžaduje. To a také analogie, jichž vidíme plno kolkolem starých Slovanů, dovolují nám namnoze zjevy doložené z pozdější doby přenášeti do doby staré a doplňovati jimi obraz náboženství pohanského.

Přistupující nyní k detailnímu obrazu slovanské demonologie, musíme předem konstatovati, že největší část zjevů demonických náleží do kategorie představ vzniklých z duší předků. To, myslím, je dnes nesporné. Ale vedle toho jest přece jen značné množství demonů (rovněž jako potom bohů), u kterých zatím nemáme podnětu, abychom vznik jich samých nebo jejich kultu vyložiti mohli nebo musili také tímto principem. Je to zejména ctění celé řady těles nebeských, zjevů přírodních a věcí v přírodě se nalézajících, pro něž zatím marně hledáme podklad manistický. Proto odděluji v následujícím výkladu tu část demonologie, která vznikla určitě nebo aspoň pravděpodobně podle jistých známek ze ctění předků, od části, která tohoto podkladu postrádá, při níž nás nic nevede a nic nenutí k podobnému výkladu, naopak, při níž spíše věřím v prvotní bezprostřednou animisaci a demonisaci. Jsem aspoň přesvědčen, že na př. slunce nebo blesk a hrom svým působením bezprostředně vyvolávaly i v duši primitivního člověka vůbec, i v duši Praslovana představu o duchu, který je agens v těchto zjevech, jako duch v těle lidském nebo zvířecím, — tedy animisaci a demonisaci per analogiam, ale bezprostřednou — a že nebylo třeba čekati, až primitivní člověk do zjevů těchto lokalisoval odloučené duše svých předků. Aspoň toho v náboženství slovanském nic nedokládá.

Při tom bych však hned na tomto místě podotkl, že starými slovanskými termíny, které označovaly božství v přírodě se vyskytující, tedy asi téhož významu jako *δαίμωνιον*, byly nejspíše sl. *divъ* a *běsz*, dva výrazy, o nichž zatím nemohu rozhodnouti, kdy který povstal. Ale oba jsou staré.

Stsl. *divъ*, fem. *diva* (srv. č. diviti se, div - zázrak, divý, divný a pod. v jiných sl. jazycích) nepokládal bych jako Berneker za

přejaté z osm. *div*-zloduch a toto z pers. *dēv*,<sup>1)</sup> nýbrž za slovo prarijské, příbuzné iránskému *div*, zend. *daēva*, ind. *deva*-, lat. *divus* i *deus*, lot. *deive*, lit. *dėvas*,<sup>2)</sup> — kterážto slova vesměs znamenají zloducha, demona, přízrak nebo boha. Domnívám se, že už v prarijském lexikonu bylo toto označení ve smyslu ř. daimonia a že v tomtéž smyslu měli je odedávna i Slované. Ukazuje na to především rozšíření slova *divъ*, *diva*, *divý* pro demonické bytosti přírodní. V staré Rusi znali jakéhosi lesního demona zvaného дивъ, jak vidíme ze Slova o pluku Igorovu, pak ze Zádonštiny<sup>3)</sup> a ze starších dvou ruských církevních poučení sv. Grigorija.<sup>4)</sup> Byl to asi pozdější ruský пѣшиѣ. Mimo to po dnes na Malé Rusi existují *divy*, *divky* jako druh rusalek<sup>5)</sup> a i *div* zůstal v pořekadle: „щоб на тебе див прийшов!“<sup>6)</sup> V Bulharsku a Srbsku vyskytuje se zase složka *diva* v názvech vil (дива nebo самодива, srv. dále str. 61)

<sup>1)</sup> Berneker EW. 202, Miklosich EW. 46; Šišmanov přijímá cizí původ, ale lidovou etymologií připojený na sl. *div* (Сборн. нар. ум. IX. 553).

<sup>2)</sup> Srv. Vs. Miller ČČM. 1874. 323, Brückner Enc. pol. IV. 2, 164, Matzenauer Cizí slova 27.

<sup>3)</sup> Ed. Erben 2: Když kníže Igor vyjede do pole, tu: „солнце ему тьмою путь заступаше; ношь стонуши ему грозою птичь убуди, свистъ звѣринъ въ ставби; дивъ кличетъ врѣху древа, велить послушати земли неэн емъ Вльѣъ и Поморію и Посулію и Сурожу и Корсуню и тебѣ Тьмотораканскій блъванъ!“ V Zádonštině ruk. Undolského čteme zase: „кликнули быша дивы въ Руской земли“, kde ostatně jinde se čte ve významu hrůzy (Erben I. c. 17). Akademický Slovarь р. яз. pokládá дивъ Slova za druh sovy, slovník Barsovův (Лексикологія Слова о П. И. III. 194—199) překládá prostě чудо, чудовище. O tom a jiných výkladech srv. Sumcov Культ. пер. 394, jenž sám pokládá správně tohoto diva za pozdějšího r. lesiho (srv. dále str. 64).

<sup>4)</sup> V slově Sv. Grigorija čteme mezi bohy, jimž Slované oběti kladou, vily, Mokoš, Divu, Peruna, Chorsa, Roda atd. (Требу кладуть и творять... виламъ и мокоши, дивъ, перуну, хърсу) Srv. Vladimirov Поуч. 233, Tichonravov Лѣт. IV. III. 99. a Azbukin Очеркъ XXXV. 226. Zde by bylo možno mysliti i na ř. Dia, ale do druhého Slova sv. Grigorija o изб. гр. да (XI stol.) vložil slov. překladatel následující vložku: „овъ Дью жьреть а другыи Дивии“ (Buslajev Ист. крест. 325, Budilovic XIII. словъ съ. Гр. 242—243), tak že Dyj—Dios a Div rozlišení.

<sup>5)</sup> Řehoř Slov. Sb. V. 501, ovšem neznačili to prostě malor. tvar дѣва za naše děva.

<sup>6)</sup> Hrinčenko Слов. s. v. див (I. 381). Rulikowski (Зап. etnogr. z Украйны, Збіор III. Srv. Sumcov Культ. пер. 393) zapsal toto rčení z okolí Kijeva.

a v srbštině дивъ značí ještě obra nebo demonickou bytost,<sup>1)</sup> s čímž je ve shodě i přejetí řecké a albanské.<sup>2)</sup> U Čechů a i na jihu existuje epiteton *divý* typicky pro přírodní demony (divá žena, divo-žena, divý muž, srv. dále str. 64) a sice už v staré češtině.<sup>3)</sup> Co označovalo demona v přírodě, bylo patrně „divé“.

Druhý starý výraz pro demona byl všesl. *běsz* (stb. *běsz* — ř. δαίμων, *běsznъ* — posedlý, *běsznovati* atd.),<sup>4)</sup> jenž značí dnes divokou, zlou bytost, obyčejně dábla. Podle tohoto dnešního významu soudili někteří mythologové, že běsové byli v náboženství starých Slovanů bytosti zlé, kterým se přičítaly škodlivé vlivy na člověka, jako nemoci, zlé vášně a podobné.<sup>5)</sup> Ale staré prameny nám ukazují, že slovo *běsz* tohoto specifického významu nemělo, neboť značí v nejstarší slovanské literatuře pohanské božství vůbec, — odtud obvyklé užívání plurálu бѣси.<sup>6)</sup> Ovšem, poněvadž literatura tato je křesťanská, počíná už tehdy nabývatí protikladu boha křesťanského, tedy boha zlého a tím i ztotožnění s pojmem křesťanského dábla. To se přirozeně ozývá už v pramenech nejstar-

<sup>1)</sup> Karadžić Lex. s. v. Srv. rčení „Али у њу седамдесет дива.“ —

<sup>2)</sup> Novořecké vtřbi — μέγιστος, alb. *dij*, *divi* (Meyer 66, Šišmanov I. c.)

<sup>3)</sup> Srv. Gebauer Sl. I. 251. Srv. i bulh. дивъ хора a slovinské divja devojka, divja žena. (Сборникъ нар. ум. IX. 553).

<sup>4)</sup> Stb. *běsz* — ř. δαίμων, *běsznъ* — posedlý, *běsznovati* atd. Srv. Miklosich EW. 12 a Berneker EW. 56, jenž s Pedersenem spojuje s \*bēd-sz, lit. *baisà* — dēs, *baisus* — strašný, lat. *foedus* (srv. Idg. F. V. 41 a Brückner Enc. pol. IV. 2. 165).

<sup>5)</sup> Tak na př. Jireček ČČM. 1863, 19 a Krek Einl. 166—169, 404—405, jenž docela dí, že v představě starých Slovanů vládli v přírodě od jara do podzimu bozi, od podzimu do jara běsové, — což je these naprosto nedoložená.

<sup>6)</sup> Dokladů je mnoho, Tak čteme v Kijevském letopisu, že Rusové obětovali r. 980 bėsům (Lavr. 77<sup>a</sup>; srv. i 174, 175), u Ilariona kijevského: „бѣси убѣжали“ (Porfirjev Ист. р. слов. I. 368 násl.), v Pravilu metropolitu Jana II: еже жрутъ бѣсомъ (Ист. Библи. VI. 7); ve významu pohanských demonů užívají slova бѣси církevní poučení Slovo někoho xristoljubca, Slovo sv. Ioanna Zlatoústého a jiné (srv. Tichonravov Лѣт. 85, 90, 91, 108). Další doklady viz u Svezněvského Mat. I. 221. Odtud i běžné termíny бѣсовскіе игры, бѣсовское пѣніе, посоры. V žaltáři Wittenberském přeloženo lat.: omnes dii gentium daemonia — „všichni bohové vlastní běsové“ a tamže se nazývají modly kanaanské „bėsové“ (ed Gebauer 95, 5, srv. i 105, 37). Srv. i stč. Alexandreidu SvV., Vid. 2217 (Gebauer Stč. sl. I. 42). Jsou tedy nejstarší doklady české ze XIV. stol., v polštině jich není před XVI. stol. Jiné doklady z novějšího folkloru viz u Máchala Ná-kres 37.



ších,<sup>1)</sup> ale původní význam takový nebyl. V pohanské mythologii nebyl běs typem bytosti zlé proti bohu dobrému, nebylo dualismu běsů — bohů. Slovo *běsz* prodělalo slovem tutéž proměnu svého významu, jako řecké *δαίμόνιον* v moderního demona. Ostatně i slovo *čert* nabylo smyslu dábla vlivem křesťanským.<sup>2)</sup> V lidové tradici je dosud figurou v podstatě jinou.

### Otění předků a demoni z toho vzniklí.

První skupina demonů vznikla, jak výše bylo pověděno, ze otění předků, jehož podkladem je víra v život posmrtný, víra, že jistá bytost — duše z těla dříve živoucího při smrti se oddělila, aby na jiném místě buď blízkém nebo vzdáleném žila život další, a že zůstává ve styku s živoucími pozůstalými.

Je naprosto nesporno, že takovouto víru měli i staří Slované. Už a priori nemohli býti výjimkou mezi národy stojícími na stejném stupni kultury, zejména mezi svými indoevropskými příbuznými. A přímo nám to také dosvědčuje nesčíslná řada dokladů: zprávy historické, doklady archaeologické, projevené v různých obyčejích pohřebních, dále etymologický výklad některých příslušných sem slov (*navš* a *ráj*) a konečně i velká řada představ a bytostí v dosavadní víře lidové, nesoucí na sobě zřejmou pečeť původu manistického. Jsouť to prostě duše zemřelých, přenesené z nejbližšího okolí člověka na jiná, určitá místa.

Praví-li na př. Kosmas k r. 1092 o starých Čechách: „item sepulturas, quae fiebant in silvis et in campis, atque scenas, quas ex gentili ritu faciebant in biviis et triviis quasi ob *animarum* pausionem“,<sup>3)</sup> — dosvědčuje tím přímo víru v posmrtný život duší, tak jako nám ji zase nepřímou dosvědčují staré zprávy o zabíjení

<sup>1)</sup> Na př. v Letopisu, kder. 1074 běs, jenž svádí mnichy, vystupuje v podobě Lecha (Lavr. 184<sup>a</sup>), nebo v Slovu o pluku Igorově, kde se Polovci zovou „*лѣти Бѣсови*“ (ed Erben 6). Jiné viz u *Svezněvského* I. c.

<sup>2)</sup> Slovo *čert*, *čarť* je staré (*Berneker* EW. 172). *Mikšola* (Wörter und Sachen II. 217) odvozuje je nověji od slova \**čer-*, lit. *kerėti*, někoho pohledem očarovati; odtud *čarť* — der Verwünschte. Srv. *čara* — kouzlo. O starých výkladech srv. *Erben* ČČM. 1857, 390. Podlažický Codex giganteus z XIII. stol., nyní ve Štokholmě, má na počátku rohatého čerta namalovaného už úplně pod vlivem učení církevních. Srv. obraz v *Illust. Chronik von Böhmen* III. 186.

<sup>3)</sup> Kosmas III. 1 (výňatek ze záповědi Břetislava II.). K výkladu obřadů samotných srv. *ŽS*. I. 276 sl.

žen, sluhů, koňů atd., kteří měli mrtvému pánu sloužiti dále na onom světě,<sup>1)</sup> nebo zprávy o dávání jídla do hrobů, zprávy o tryznách,<sup>2)</sup> které jsme už probrali a ocenili obšírně v kapitole III. tohoto díla, a jež všechny doplňuje archaeologie nesčíslnými zprávami o nálezech jídla a různého nářadí v hrobech; to vesměs mělo duši zemřelého připraviti na onom světě život obdobný vezdejšímu.<sup>3)</sup> Rovněž sem patří množství analogických nebo doplňujících zjevů z dosavadní víry lidové: představa o tom, jak duše z těla a z příbytku odchází — obyčejně oknem, které se k tomu cflí zvláště otvírá,<sup>4)</sup> později i dírou v truhle,<sup>5)</sup> jaké je duše materialní podoby, zejména, jak přebývá na lukách a na stromech v podobě ptačí nebo muší, včelí a pod.,<sup>6)</sup> jak dlouho setrvává po-

<sup>1)</sup> Srv. *ŽS*. I. 248, 251, 257.

<sup>2)</sup> Srv. *ŽS*. I. 274.

<sup>3)</sup> Srv. *ŽS* I. 243, 285.

<sup>4)</sup> Srovn. na př. *Hnatjuk* Этн. 36. XXXI.—XXXII. 226, 262, 365, (potom se však okna event. zavrou, aby se duše nevrátila, ib. 157, 312, 351, 365), *Bartoš* Deset rozprav 55, Č. Lid VIII. 194, 198, *Materialy* VI. 118 atd. V Bělorusí odchází a vrací se duše otvorem ve stěně zv. *душникъ* (*Sejn* Етноп. зборн. I. 2. 512), ale duším čarodějů musí se někdy odebrat deska se stropu, aby mohly ven (tamže 524). V Trenčansku duši hospodář vyhání z izby s valaškou v ruce (*Charvát* Pohľady XV. 24). Jinak i na Slovensku je známo otevírání oken (tamže XIV. 717). Že také z těla omdlelého nebo spícího vychází duše a potuluje se po světě, načež se vrátí, věří se u nás, v Polsku, na Rusi i u Jihoslovanů (v Srbsku sluje *вједгоња*, *једгоња*, *Vuk* Lex. s. v.). Srv. *Máchal* Náskres 18 a *Hnatjuk* Этн. Зборн. XXXIV. sti. VI.

<sup>5)</sup> *Kuzelja* Этн. 36. XXXI.—II., 151.

<sup>6)</sup> Původně měla duše podobu neurčitou, podobu dechu v páru sraženého, jak ukazuje etymologický význam slov *duša* a *duchъ* (*duchъ* z ide. *dhous*), souvisících zřejmě se slovem *dech* (srv. *Krek* Einl. 417<sup>2</sup>, *Miklosich* EW. 53, *Berneker* EW. 235, *Jireček* Studia 3, *Schrader* Lex. 1010) a také jej zastupujících. Duch často v staré češtině značil dech — halitus, flatus. Srv. řadu dokladů u *Gebauera* Stč. sl. I. 353. Později nabyla duše podoby konkrétné a sice nejvíce podoby ptačí. Proto umělec zdobící miniaturami kodex hnězdenský namaloval, jak oběšenému Jidášovi letí z úst pták (sr. *Lehner* Děj. um. č. I. 3. 413). S toutéž představou setkáváme se i v *Alexandreidě*, kde duše po bitvě u Issu letěly hustě jako stádo (Výbor I. 163), a dosud se v slovanských národních písních a tradicích objevuje duše typicky v podobě ptáka, nejvíce hřubice, vlaštovky, zezulky, slavíka a krkavce. Srv. starší doklady u *Jirečka* Studia 5, *Máchala* Náskres 18, *Ajanasjeva* Bossp. III. 214, jež lze doplniti dalšími zprávami *E. Lilka* (Wiss. Mith. Bosn. IV. 409 415), *Hnatjuka* (Этн. 36 XXXI.—II., 229, 306, 323), *Klingera* (Животное 76 sl.) a *Charvát* Sl. Pohl. XIV. 716. Vedle toho existuje ještě představa duše v podobě obláčku, *netopýra*, *mouchy*,

blíže mrtvého těla nebo v domě nebo na hrobě, kde se potuluje, nežli dojde pokoje a definitivního sídla,<sup>1)</sup> jak se účastní hostin nebo svateb, které pořádají pozůstalí a jak požívá jídel na hrob přinesených,<sup>2)</sup> jak se pro ni místy doma ještě nějaký čas upravuje i postel,

motýla, včely, vosy v tradici maloruské (*Čubinskij* Труды IV. 705, *Ннатіук* Этн. 36. XXXI—II. 226, 299, 306, 323, XXXIV. str. VI. *Радовскій* Обряд 14), polské (*Klinger* l. c. 126, 129 sl., 143 sl.) a srbské (Wiss. M. Bosn. IV. 415, 416) a zajisté i jiné. Jinak k srovnání srv. též *Negelein* Die Seele als Vogel (Globus Bd. 79, 357), *G. Weicker* Der Seelenvogel (Leipzig 1902), *Michajlovskij* Шаманство 31, k antickým tradicím hlavně *Klinger* Животное 47 sl.

<sup>1)</sup> Často se setkáváme s představou, že se zdržuje u těla tak dlouho, dokud není pohřbeno (srv. na př. *Máchal* Nákras 18, *Радовскій* l. c. 17, 28, *Świętek* Mater. VI. 118, *Ннатіук* Этн. 36. XXXI—II., 306, 323, 352, 365, Zbiór XII. 229), ale vedle toho je hojně rozšířena představa o době, která s pohřbem nesouvisí, a podle níž se duše vrací domů týden nebo i šest týdnů (40—42 dní), ba i ještě déle, což patrně souvisí i s termíny pominek a slavností dušičkových, o nichž jsem vložil více už v I. díle ŽS. str. 288—292. V Bosně a Hercegovině věří pravoslavní i katolíci, že se duše zdržuje u těla 40 dní, podle jiných však jen 6—7 dní (*Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 408, 416), a že také východnější Srbové věří na 40 dní, dosvědčili *Miličević* a *Trojanović* (Етн. 36. срп. Ак XVII. 215, *Живот Срба* 338, 346). Totéž je i u Bulharů (*Изв. на сем слав. фил.* III. 13., *Paraškevov* Погр. об. у бълг. 406, *Murko* Grab 84). Podle *Радовského* je u Malorusů víra, že duše pobývá až 6 neděl na zemi (Обряд 28) a z nových materiálů sebraných *VI. Hnatjukem* vidíme (l. c.), že sice podle obvyklé představy duše zůstává v domě den nebo tak dlouho, než tělo pohřbeno, ale vedle toho se místy věří na 3 noci, na 9 dní, na 40 dní, ba i na celý rok (l. c. 218, 352, 377, 388, 396. Srv. i *Kuzelja* Этн. 36. XXXI—II. 161). Podobné doklady z Bělorusi viz u *Šejna* Mat. I. 2. 519. Někde se vrací po 6 neděl domů vodu pít (tamže 569). Na 40 dní v tradici běloruské naráží i *Ljackij* (Етн. Об. XIII.—XIV. 39). O kraji beskydském srv. zprávu ve Zbióru wiadom. XII. (229), o Moravě u *Bartoše* Deset rozprav 63. K ruským tradicím vůbec srv. i stař. *R. Kaindl* Die Seele und ihr Aufenthaltsort nach dem Tode im Volksglauben der Rutenen und Huzulen (Globus LXVII. 357 sl.), dále *A. Sobolev* Загробный миръ по древнерусскимъ представлениямъ (Сергиевъ посадъ 1913), *Ннатіук* Знадобы (Етн. 36. XXXIV. str. VI.) a *P. Ivanov* Очеркъ воззрѣній крест. нас. купянскаго уѣзда на душу и на загробную жизнь. Сб. харьк. ист. фил. общ. XVIII. (Chark. 1909). K slovenským srv. hlavně stati *K. Charvát* Smrt, pohrab a mrtví v tradicii a zvykoch ľudových. Sl. Pohl. XIV. 711, XV. 16, 89, z nichž je výťah od *J. Lovcsányiho* v Ethn. M. aus Ung. V. 1, 29.

<sup>2)</sup> Srv. doklady uvedené mnou v ŽS. I. 286 sl. a zde dále. Podle *Wójcického* lid na Podlaší a Pobuží, připraviv o pomínkách jídla, prosí a volá na mrtvé duše slovy: „Прийди душечко до того обѣда уборого!“, načež ode všeho uleje trochu na stůl. *Z. Kuzelja* Укр. пох. звич. 140 (Етн. 36

nechává hořeti svíce i oheň v krbu a staví sklenice vody k pití nebo k vykoupání a pod.<sup>1)</sup> Sem náleží konečně i po celém Slovanstvu rozšířená a všude jinde známá víra v návrat duše do těla mrtvého, t. zv. *vampyrism* a srovné s ním pověry o mŕách a vlkodlacích.<sup>2)</sup> Všechno to je přežitkem starých dob zachovaným v slovanské víře lidové přes všechny vliv křesťanského náboženství a církevních výkladů o nebi, peklu, očistci a z mrtvých vstání. Pouze víry v stěhování duší, jak ji známe u sousedních Prusů,<sup>3)</sup> nelze ještě doložit u starých Slovanů, ač by i na ni ukazovaly některé prvky lidových pohádek a pověstí.

Také staré slovanské termíny *nav* a *ráj* vztahují se významem svým k představě o životě posmrtném.

*Навь* a *навье* ve staré ruštině značilo mrtvého,<sup>4)</sup> ale současně vidíme, že i v ruštině i v češtině má význam záhrobí, sídla zemřelých.<sup>5)</sup> Odtud také v bulharštině, slovincině a malorusině sluji

31—32) a *Kolberg* Lud. I. 180. Srv. též *Šejn* Бѣл. Сб. I. 2, 556, 565, 566.

<sup>1)</sup> Pohľady XV. 25, *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 408, 415, *Kaindl* l. c. 357, *Čubinskij* Труды IV. 699, 705, *Ннатіук* l. c. 204

<sup>2)</sup> O této víře v upíry, ve vlkodlaky a mŕy bylo mnoho psáno a sebráno množství dokladů ze slov. folkloru. Srv. *Máchal* Nákras 175 sl., 180 182 sl., *Sumcov* Колдуны, вѣдьмы и упыри (Ch. 1891), *Култ.-пер.* 271, *Afanasjev* Воэвр. II. 306, III. 557—589, kde je úplná starší literatura. Z novější připojiti lze k tomu *Černý* Myth. byt. 409 sl., *Paraškevov* Погр. об. у Бѣлг. 393 sl., *Krzywicki* Wisła 1898, 100 sl., *Javorckij* Zs. f. Volksk. 1898, 331 sl., *Ннатіук* Этн. 36. XV. 169, 175, XXXIV. str. XII. 64. sl., 85. sl., 266, *Fr. Krauss* Powrót umarłych na świat (Wisła IV. 657), *Č. Lid.* VI. 220, *Charvát* Sl. Pohľady XV. 17, 29, 31. Jiné moderní názvy upírů viz u *Máchala* l. c. 183, *Černého* 411, 424, 428.

<sup>3)</sup> *Brückner* Litwa 141. O víře v přeměnu duší u Keltů a Germánů srv. *Helm* Altg. Rel. 254.

<sup>4)</sup> V staré ruštině značilo *навье* podobu nebo ducha mrtvého, jak dokládá už *Kijevský* letopis k r. 1089: „его же видѣше, люде вси рекоша: се навье пришелъ“ a k r. 1092: „Тѣмъ и челоуѣци глаголаху, яко навье бють Полочаны“ (*Lavr.* 202, 208). Mimo to, myslím, byl navje nejstarší slovanský název rusalek a podobných bytostí.

<sup>5)</sup> Srv. frase: „Быль въ навех на Берзіуповъ колу“ (Скас. о книгахъ истин. о попѣ Іереміи); „створивъ радость четвероногомъ въ навех“ (*Job.* XL. 15.); „Изъ навии въскресе“ (*Kirilla* Jerus. Оглаш. XII—XIII. st. Опис. II. 2, 53); „Изъ навии дѣти насъ емлютъ“ I et. perejasl. k r. 1091 (ed. *Obolenskij* 51) a *Dalimilovo* „Krok jide do navi“ nebo v *Alexandreidě*: „ustlav jinýmъ v navi bydla.“ Srv. *Svezněuskij* Mat. II. 268, 272, *Gebauer* Stč. sl. s. v. a výklad podaný už v I. díle ŽS. str. 268. Tamže viz i přehled pokusů o nejasný etymologický výklad slova a event. souvislost s lat. navis

potulující se duše zemřelých (zejména nekrtěných) slov. *navje*, *navje*, malor. навки, мавки, str. навъе, b. навяки, нави, майки, z čehož vznikl patrně i novoř. výraz pro nymfy καλαϊ νεβραι.<sup>1)</sup> Nazývá-li pak Długoš v XV. stol. starého polského boha vládnoucího v podsvětí *Nyj*, *Nyja*, souvisí toto jméno, — i když ve skutečnosti boha takového, jak jej Długoš představuje, v polské mytologii nebylo — zjevně s tradicí o *navi*.<sup>2)</sup>

Všeslovanské *ráj* (stsl. рай, lit. *rojus*, lot. *raja*) je sice slovo původu nejasného,<sup>3)</sup> ale značilo už v staré slovanštině záhrobní sídlo duší a existovalo před dobou křesťanskou. V nejstarších církevně-slovanských textech kladeno je *raj* za ř. παράδεισος.<sup>4)</sup> V té době a vždy později slovo *ráj* značilo jasné a šťastné sídlo mrtvých; bylo-li však tomu tak už v době předkřesťanské a jak si vůbec představovali pohanští Slované konkrétně záhrobí, nemáme přesných zpráv. O představy pozdějšího folkloru se opíráti nemůžeme, poněvadž jsou vesměs pod silným vlivem antickým a biblickokřesťanským. Zbývá proto jediný jen výrok o ráji, který nám z r. 922 zachoval Fadlán, jenž slyšel ženu ruskou, která měla býti upálena se zemřelým chotěm, v extasi volati: „Vidím svého pána sedícího v krásné zelené zahradě, ve společnosti mužů i sluhů

a ř. *vaūc* a got. *naus* — mrtvý). Srv. i stat V. Brandla v Čas. Mat. Mor. 1876, 72, jenž dovozuje spojení s *vaūc* a významem lodí.

<sup>1)</sup> *Paraškevu* Порп. об. 397 *Matov* Наук. Книжница 1889 III. Srv. i Българ. Пр. 1895. IX.—X. *Veselovskij* Разыск. XIV Сборн. отд. P. яз. 46. 1890, 269. *Máchal* Накрес 121. *A. Potebnja* РФВ. III. 1880 194. *Sobolevskij* Mat. 271. (jiný jejich název je потерча), *Hnatjuk* V. Етн. 36. XXXIII. i XXVI., 191 (zde jim říkají i бисниця), *Afanasjev* П. в. III. 241. Na Moravě na Hradišti v Skalce byla mohyla, které lid říkal „na návě“. Sdělila tak jedna stařena pí. V. Havelkové (ústní zpráva).

<sup>2)</sup> Długoš ed. *Przezd.* I. 47: Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deorum et animarum dum corpora liquunt servatorem et custodem opinabantur. Srv. *ŽS.* I. 208 pozn. 2 a zde dále ve výkladu o seznamu bohů Długošových. K výkladu srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 174.

<sup>3)</sup> *Miklosich* EW. 272 ho nevykládá, v Chr. Terminol. (Wien 1875) 48 sprčuje se sl. vem *rā* — poskytovat i srovnává sti. *rāi* — majetek. *M. Müller* (Kuhn's Zs. XII. 27.) spojil koř. *raj* s sti. *rājas* — značícím ve Vedách oblohu oblačnou. Proti oběmu výkladu negativně se postavil *Krek* Einl. 420<sup>a</sup>; *Šafarík* pokládal *rāj* za výpůjčku z Orientu (SS. I. 587).

<sup>4)</sup> *Jagić* Kirchensl. Spr. 391. Později klade se sl. *poroda*. Srv. též *Koňjarevskij* Порп. об. 20. Jiné doklady ukazují zároveň na představu sadu zeleného, stromy posázeného (*Srezněvskij* Mat. II. 62).

a on mne volá ...<sup>1)</sup> Totéž naznačuje i Mas'údí.<sup>2)</sup> Byla-li to však představa slovanská, je přece jen pochybné, poněvadž líčená událost týká se Rusů, snad Rusů normanských, a i kdyby se týkala ruských Slovanů, nevíme, nebyla-li v X. stol. představa ta už pod vlivem cizím, hebrejským nebo křesťanským. Každým způsobem jsou však všechny představy o zvláštním Elysiu blažených proti Tartaru zlých<sup>3)</sup> výrony fantasmie pozdější,<sup>4)</sup> a slov. *peklo* je vůbec výtvořem křesťanským,<sup>5)</sup> ačkoliv vlivem tímto vnikala představa i do pohanství, na př. Slovanů západních.<sup>6)</sup> Že by zlé duše přicházely do „černé noci“, je jen výmysl falsatora ruk. Královédvorského.

Vůči těmto dokladům o slovanské víře v život posmrtný překvapuje ovšem na první pohled, čteme-li u Dětmaru zprávu, podle níž Slované soudili, že smrtí všechno se končí.<sup>7)</sup> Také výklad řeckého filosofa, doporučujícího r. 986 velkému knížeti Vladimírovi své náboženství spolu s vírou v jiný lepší život na onom světě,<sup>8)</sup> mohl by se vykládati v ten smysl, že pohanské náboženství ruské této představy nemělo. Nicméně není rozporu ani při této zprávě, ani při Dětmarově. V obou případech běží totiž zjevně jen o pojmy křesťanské a Dětmar, jehož výrok zde více váží, chtěl zajisté říci jen tolik, že Slované neměli představy o křesťanském z mrtvých vstání a o spojení jeho s odplatou za skutky života vezdejšího, jak ostatně už počátek příslušné kapitoly: *Ut nullus Christo fidelium de futura mortuorum resurrectione diffidat* naznačuje. To hlavně znamená jeho „*Sclavi putant omnia finire*“: že nevěří na křesťanské

<sup>1)</sup> Srv. překlad prof. *Dvořáka* v *ŽS.* I. 378 a *Harkavi* Сказ. 99. Z Žití Konst. Muromského chtěl *Koňjarevskij* dovoditi, že pohanští Rusové věřili v *rāj* na vysoké hoře (Порп. об. 131, 246), což však nepokládám za zjevné.

<sup>2)</sup> *Harkavi* Сказ. 129: „Ženy (Slované) touží po spálení, aby mohly s nimi (muži) vejíti v *rāj*.“

<sup>3)</sup> Srv. *Schrader* Totenreiche. Reallex. 869.

<sup>4)</sup> Sem patří i „*meliores inferni sedes*“, kamž podle Długoše *Nyja* vodil duše (Długoš ed. *Przezd.* I. 47).

<sup>5)</sup> *Peklo*, stsl. *peklo* (lit. *pekla*, lot. *pekle*) pod. jako pr. *piculs*, *pikullis*, lit. *pikulas*, *piktis*, lot. *pikuls* — ďábel, souvisejí podle *Miklosiche* (EW. 270) s *pikti* — stávat se zlým, a ovšem i sthn. *pěch*. Srv. i *Schrader* Reallex. 871 a *K. Charvát* Znali Slovania peklo? (Sl. Poh. XIV. 227).

<sup>6)</sup> Srv. na př., jak kněz Triglavovi v Štětíně vykládal o vládě jeho v říši nebeské, pozemské a podzemní, pekelné (Ebbo III. 1.).

<sup>7)</sup> Dětmar I. 7 (14): (Sclavi), qui cum morte temporalia omnia putant finire.

<sup>8)</sup> Srv. *Let. lavr.* 103<sup>a</sup>.

z mrtvých vstání a potomní odplatu skutků dobrých i zlých.<sup>1)</sup> Krek se jasně domníval, že i Slované věřili v podobnou oplatu.<sup>2)</sup> Není to doloženo. Nanejvýš bychom mohli mluvit o naději a touze po nějaké zvýšené slasti tělesného rázu, z níž vznikla radost ze smrti, o níž je tu a tam zpráva<sup>3)</sup> a také výše zmíněná představa o krásném ráji. Rovněž bychom nesměli říci, že Slované, uznávajíce život posmrtný, co ipso věřili i v nesmrtnost duše. Dnešní křesťanský pojem absolutní nesmrtnosti pro ně neexistoval, nýbrž jen prostá víra v pokračování života, jíž však chybělo vědomí nekonečnosti. V podobném smyslu věřili v nesmrtnost duše i jiní starší národové balkánští.<sup>4)</sup>

Víra v posmrtný život duši, které, opustivše tělo, žijí na jiném místě dále, dala na celém světě a rovněž u Slovanů podnět ke ctění předků (*manismus*), k té velké a bohaté formě religiozní, kterou, jak jsme výše viděli (str. 21), prohlásili Spencer a jeho stoupenci předčasně za vůbec jediný pramen všeho dalšího náboženství. Ctění předků je zjev tak obvyklý, nejen u primitivních národů, ale i u Indoevropanů, kde se udržel i ve vyšších kulturách, na př. v řecké a římské, že se s ním setkáváme přirozeně i u Slovanů, kde je doložen jak přímo z dob pohanských, tak i přemnohými survivaly v dosavadní víře lidové.

Z pohanské doby máme kult domácích předků doložený přímo u polabských Slovanů Dětmarem o obyvatelích z okolí Merseburgu,<sup>5)</sup> dále Saxonem Grammatikem, jenž jej připomíná v Korenici, ve Volgastu a Uznoimu<sup>6)</sup>, a Helmold dříve o baltických Slovanech vůbec, že u nich kultem a idoly předků oplývaly města i dědiny.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Tak dobře proti odchylnému mínění Srezněvského, jenž napsal stat o víře Slovanů v nesmrtnost (ЖМНП. 1847. II. 193), vyložil Dětmarovu zprávu už Kotljarevskij (Погр. об. 88)

<sup>2)</sup> Krek Einl. 422. Srv. Brückner Archiv sl. Phil. XIV. 163.

<sup>3)</sup> Srv. Theofylaktos Sim. VI. 8, Kardízi (ed. Bartold 123), Rostek (Chvolson Изв. 31) a ŽS. I. 222.

<sup>4)</sup> Srv. Jamblichos Πυθ. βίος XXX. § 173, Latyšev Scyth. I. 662.

<sup>5)</sup> Dětmar VIII. 69: „domesticos colunt deos multumque sibi prodesset eosdem sperantes, hiis immolant . . .“

<sup>6)</sup> Saxo XIV. (ed. Holder 547) o obyvatelích Volgastu a Uznoimu: „Walogostini . . . municipium deserunt, penates duntaxat rebus vacuos hostili sevicie relicturi . . . Oznenses . . . urbem desertam incendunt, penates suos igni quam hosti relinquere preoptantes.“ Str. 577 dříve o Korenici: „super hec natus immundiciis fetor cunctos urbis penates asperserat, nec minus corpora quam metus animos cruciabat.“

<sup>7)</sup> Helmold I. 52: „Nam praeter lucos atque penates, quibus agri et

Z letopisu Kosmova patří sem nejen uvedený již na str. 34 výrok o hrách konaných na rozcestích „ob animarum pausationem“, nýbrž ještě zajímavější zpráva, jak podle dávné tradice praotec Čech, když přišel s lidem svým k úpatí Řipu, tam: *primas posuit sedes, primas fundavit et aedes, et quos in humeris secum apportarat, humi sisti penates gaudebat*“ — načež, obrátiv se k lidu svému, zvolal: „O socii non semel mecum graves labores perpessi, sistite gradum; vestris penatibus libate libamen gratum, quorum opem per mirificam hanc venistis patriam.“<sup>1)</sup> Tradici tu parafrasoval později Dalimil verši:

(Čech) „ubra sie lesem do lesa diet —  
ky sve na pleczy nesa“<sup>2)</sup>

při čemž za „dietky“ podle správné emendace Jirečkovy<sup>3)</sup> dlužno čísti „diedky“ a rozuměti jimi buď idoly předků nebo přímo personifikované živé a na pleci sedící bytosti (duše předků), jaké zná dosud běloruský folklor pod názvem „zaplečných dědků“.<sup>4)</sup> Že tradice Kosmovy nejsou jen rhetorické frase a ohlasy literatury římské, vidíme ze současných zpráv předešlých a následujících. Co Kosmas a Dalimil zapsali podle tradice o Čechovi samotném, dosvědčuje autor homiliáře Opatovického pro lid český vůbec na konci XI. století. Nařizujeť se v něm výslovně: „Et tamen ipsam animam hominis, quae vere anima est, cum falsa imaginatur, colere non debemus . . . Quam ob rem caveamus, ut non sit nobis religio cultus hominum mortuorum . . . Honorandi ergo sunt propter imitationem (si pie vixerunt), non adorandi propter religionem.“<sup>5)</sup> Dodatkem pak možno uvést i výrok Mas'údiho, jenž byl sice pronesen o Slovanech vůbec, ale platí především o východních a již-

oppida redundabant, primi erant Prove etc.“ Totéž se opakuje v kap. 88: „Praeter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant.“

<sup>1)</sup> Kosmas I. 2.

<sup>2)</sup> Dalimil ed. Moweh 5.

<sup>3)</sup> Jireček J. Dědky u Dalimila (ČČM. 1861. 358).

<sup>4)</sup> V běloruských svatebních obřadech vzývají se totiž бабки запечныя i дѣтки запечныя, aby nevěstě zůstali příznivci (Dovnar-Zapolskij Этн. Обзор. 1893 IV. 29, 81, 82). Předcházející slovo запечныя by sice mohlo vzbuditi domněnku, že při slově запечныя běží o omyl, ale Dovnar slovo to (str. 81 sl.) obsírně vykládá v této formě. Duchové ti sídlí pod šatem na plecích člověka. Také v Srbsku podle informací Kraussových sedí podle víry lidové ochranný duch každému na pravé pleci (Fr. Krauss Sitte u. Brauch. 54).

<sup>5)</sup> Ed. Hecht 57.

ních: „Většina z nich jsou čaroději. Spalují své mrtvé a klanějí se jim.“<sup>1)</sup>

Jinak však o Rusech a Polácích nemáme tak starých a určitých zpráv jako o Slovanech západních. Na existenci „domového“ v XI. století svědčí jedno místo v Žití Feodosija Pečerského,<sup>2)</sup> proklátého běsa choromožitele (хороможитель) vzpomíná jedno poučení z ruk. Zlaté Čepi XIV. stol.<sup>3)</sup> a sem patří také zmínka v Slovu sv. Grigoria o přípravování lázně duším zemřelých — навѣмь мѣвь творять<sup>4)</sup>. U Poláků je teprve v XV. stol. doložena bytost zvířecí podoby ubože zvaná (stsl. ubožije, r. убожье), která podle Brücknerova výkladu není nic jiného než duše předka bydlící v domě a uctívaná zbytky jídel; dále z téže doby máme i glossu krzaci — pigmei,<sup>5)</sup> tedy o bytosti shodné opět s českým skřítkem, jenž vedle diblíka a zmeka doložen je v Čechách ze XIV.

<sup>1)</sup> *Harkavi* Сказ. 125.

<sup>2)</sup> Vypravuje se tu o kouzácích, které běsi prováděli mnichům v pekárně a jaké dosud lid přičítá domovému: „бысть пакость творящемъ бѣсомъ въ храмѣ, идеже хлѣбы братия творяжу, овогда муку расыпающе, овогда же положеный квась насыстроение хлѣбомъ разливашаху, и ину многу пакость творяще бѣша.“ Ed. *Filaret* 150, *Šachmatov-Lavrov* Сборн. XII. в. 58. Srv. k tomu, jak podobné neplechy tropívají čeští skřítkové, u *Zibrta* Skřítek 5, 11, 16.

<sup>3)</sup> *Buslajev* Ист. Очерки. I. 560, *Svezněvskij* Мат. III 1387. Srv. *Vladimirov* Поуч. 200. Jinak je ovšem pro starou Rus ještě zajímavá zpráva Herodianova z II. stol. po Kr., podle níž Skythové ctili sošky, zv. πάλπτοι (*Latyšev* Scyth. I. 578), poněvadž se to v té době pravděpodobně mohlo týkat Skythů v širším slova smyslu, tedy i ruských Slovanů.

<sup>4)</sup> *Vladimirov* Поуч. 233. Jiná nářka na starý kult předků v Rusi je v Duberském sborníku XVI. stol. list 135: Творите усопшимъ третины въ псалмѣхъ и млтвахъ... и девятины на воспоминање зль усопшихъ. (*Svezněvskij* Свѣд. и зам. LXIX. 314. Сборн. отд. р. яз. XII. 1875).

<sup>5)</sup> Srv. doklady z polských kázání, z katechismu kněze Gilowského (1579) a gloss, sebrané Brücknerem v Enc. Polska IV. 2. 163, Archiv sl. Phil. XIV. 186, 189, Kazania II. 319 sl., 341, 345. Poslední místo z anonym. kázání (poč. XV. stol.) zní takto: Nonnulli sunt qui non lavant scultellas post cenam feria quinta magna et feria ad pascendum arimas vel alias que dicuntur vbošše stulti credentes... Aliqui remittunt remanencias ex industria in scultellis post cenam quasi ad nutriendum animas vel quoddam demonium quod vocatur vbošše sed hoc ridiculo plenum est, quia putant sepe stulti et vani hoc ipsum, quod remanserunt, a dicto vbošše comedi... Lasicki ve své litevské mytologii připomíná ubože u Rusů: Kaukie sunt lemures, quos Russi ubože appellant. (*De diis Samagitarum* ed. *Mannhardt* 16).

století.<sup>1)</sup> Za to máme z Rusi už z XI.—XII. stol. doloženou víru ve vlkodlaky a upíry (nehledíme-li ani k zprávě Herodotově o slovanských Neurech,<sup>2)</sup> jež sem asi také náleží) a nejenom to, i o kultu jejich, o přinášení obětí upírům patrně za tím účelem, aby byli usmířeni a neškodili, vzpomínají ruská poučení Slova sv. Grigoria a sv. Jana Zlatouštího, která je spojují s ctěním blíže neznámých *beregiň* a *perepluta*.<sup>3)</sup> Ze Srbska máme zprávu o vlkodlacích po-

<sup>1)</sup> Doklady sebral *Zibrta* už ve svých Výročních obyčejích 194, v stati Zbytky pohanské dědů v domácnosti staročeské (Světazor 1887, 332, 771) a podrobně v spise Skřítek v lidovém podání staročeském. Praha 1891, 4—7. Doložen je v Mastičkáři, dále v slovníku Rajhradském, Bohemáři, Nomenclatoru, Rozkochaného, u Karla IV. a Beneše z Veitmile k r. 1334 a v několika listinách z r. 1374, 1398, k čemuž srv. ještě doklad z Acta visitationis f. 117 z r. 1382: dicit se habere penatem in domo sua. (Č. Lid I. 186. Srv. i Č. Lid XVIII. 208, k r. 1598.) Forma stará je *skřietek*, *skřitek*, *skřietek*. Také zmek je doložen teprve v XIII. stol. v příspěku t. zv. svatojirském (*Flajšhans* Písemnictví české 20) a v slovnících XIV. stol. (Nomenclat. boh. a Klen Rozkochaný mají: belial-zmek. Ed. *Hanka* 55, 165) a u *Tkadlečka* (XV. st.). Srv. více u *Zibrta* Starož. obyč. 209. Diblík rovněž je tamže doložen (*Zibrta* Skřítek 4, 6). V *Lactiferu* Jana Vodňanského (XVI. st.) čteme pak: penates domestici dii, domibus praesidentes, diblici, skřietkové (*Zibrta* 37). Že skřítek a diblík byli původu manistického a pokládáni za duše nekřtěnátek, dokládá už *Ctibor Tovačovský* z *Cimburka* v XV. stol. („dítě za nekřtěné položil a odsoudil za skřítku neb diblíka“) a po něm *M. Poličanský* na poč. stol. XVII. Srv. blíže u *Zibrta* l. c. 7, 15, 38.

<sup>2)</sup> Herodot IV 105: „Tito lidé zdají se býti čaroději. Skythové a Řekové o nich vypravují, že ročně jednou každý Neur stává se na několik dní víkem a pak zase nabude své podoby.“ O pravděpodobné slovanskosti národa Neurů srv. mé SS. I. 268. Na předtavě o vlkodlaku založena je patrně tradice v Slovu o pluku *Igorově*, podle níž kníže *Vseslav* v noci v podobě vlčí běhával z Kijeva do *Tmutorokari* před kuropěním. Srv. v ed. *Erbenově* 10: *Vseslav* samъ въ ночь влькомъ рыскаше: изъ Кыева дорыскаше до куръ *Tmutorakanja*; великому хрьсови влькомъ путь прерыскаше.

<sup>3)</sup> V Slově sv. *Grigoria* čteme: кладуть требу... упирем i берегиням и переплуту и верьячеса пьютъ ему въ розѣхъ... v Slově sv. *Jana Zlatoustého*: „и начаша жрети молнии и грому... упираемъ и берегинямъ иже нарицають придесять сестрениць.“ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 232, 234, 235, 237, *Aničkov* Яз. 384). *Aničkov* má to za vložku z počátku XII. stol. (Яз. 72, 231). Co byly zde připomínané *beregině* a *pereplut*, nevíme. *Beregině* byly bezpochyby bytosti vodní vilám a ruskákm příbuzné a z duší mrtvých vzniklé, neboť je Slova zaměňují s vilami. Název souvisí buď s берегъ — břeh vodní, nebo s берегить — ostříhati, chrániti. Co je *pereplut*, jež ctili připíjením z rohu, není vůbec jasno. *Beregině* podobně vykládá i *Dalb* Слов. s. v. (I. 202), *Veselovskij* ЖННП. 1894. 2. 303—315, *Раз.* II. 99—100, i *Aničkov* Языч. 293 a *Vladimirov* Поуч. 320.

žirajících slunce a měsíc teprve z XIII. století v jedné glosse srbské ilovické krmčí z r. 1262;<sup>1)</sup> také z Čech jsou první zmínky o víře ve vlkodlaky nebo upíry teprve ze XIV. stol.<sup>2)</sup> ale že byla víra v ně rozšířena na Balkáně už mnohem dříve, o půl tisíciletí před tím, vidíme z přejetí sl. vlkodlakъ do nové řečtiny — βουλκλόλακα βουρκόλακας, βρουκλόλακας,<sup>3)</sup> což musilo se státi v době, kdy Slované, od VI. století počínajíc, zaplavili na několik věků Řecko.<sup>4)</sup> Zprávu o *múve* máme ze stol. XIV.<sup>5)</sup> Ostatně o velkém stáří všech těchto představ svědčí i rozšíření slov *upír*,<sup>6)</sup> *múra*<sup>7)</sup> a *vlkodlak*<sup>8)</sup> po celém

<sup>1)</sup> *Jagić* (Starine VI. 1874, 83): облакы гонешей от селянь вьколдлаци нарицают' се. да егда убо погибнеть луна или солнце глють. вьколдлаци луны неждоше или солнце. (Srv. i *Jagić* Archiv sl. Phil. V. 91 a *Jureček* Gesch. d. Serben I. 164, kde pozdější podobné doklady z jihu). V Dušanově zákoníku čteme: И људије које са влховствомъ узимљу из гробовъ, тере ихъ сажиху,“ což se týká také vlkodlaků a děje se v Srbsku dosud (srv. *St. Novaković* Законик Ст. Душана 159, *Karadžić* Lex. 82). Představa i jinak rozšířená (srv. *Zibrt* Seznam 116 sl., 144) o požírání těles nebeských od upírů je patrně podkladem i jiné zprávy k r. 1115 v Ipatějevském letopise (въ се же лѣто бысть знаменіе: погнѣе солнце и бысть яко мѣсяць, его же глаголють невѣгласи — сънѣдаемо солнце). České doklady ze XIV. stol. viz u *Jurečka* Studia 13. U Dalimila čteme, že měsíc „snědli vědi“ t. j. čarodějnice a v Mastičkáři „baba všečen měsíc szobala“ (Ed. *Patera* 70; srv. Archiv sl. Phil. V. 689).

<sup>2)</sup> Srv. *Zibrt* Seznam, 24, 116 sl., 144. Staroč. obyč. 211 (Font. rer. boh. III. 480, 481), kde i řada dokladů pozdějších. Snad by se však mohlo uvést i kapitulare paderbornské z r. 745, které patrně se vztahovalo i k Slovanům na dolním Labi, a v němž čteme v čl. 6 (*Pertz* Leges I. 48): „Si quis a diabulo deceptus crediderit secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines commedere.“ Slovo striga je sice všeslovanské (viz *Miklosich* EW. 326: striga, p. strzyga, strzygonia, sloven. stryga, strigón, slovin. štrijja, strigon, k čemuž srv. dále ř. στρίγγ, στρίγγ, lat. strix, ital. strega, rum. strigoj), ale podle soudu Miklosichova l. c. přešlo do slovanštiny z rumunštiny a italštiny. Polský doklad *wylkoleka* z XV. stol. viz u *Brücknera* Kaz. III. 149.

<sup>3)</sup> Srv. *Matov* Сборн. нар. ум. IX. 59. Srv. i alb. *vurvolak* a rum. *vârcolac*, *vârkolac*.

<sup>4)</sup> Srv. *mé* SS. II. 434.

<sup>5)</sup> Stč. *móra* je v slovníku Velešínově (za *suga*) a Prešpurském ze XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. s. v.) Srv. i *Zibrt* Staroč. obyč. 211.

<sup>6)</sup> Č. *upír*, b. вампиръ, вапиръ, въпиръ, srb. вампир, p. *upíror*, *upíerzysa*, *vampír*, talor. вампир, вефир, вофир, опир, упиръ (Malorusi jim říkají též дводушники, двадушні), vr. упиръ, упыръ, обыръ, вампиръ, vše od původního \*жпиръ (pocle *Miklosiche* EW. 375 asi tureckého původu, srv. sev. turecké uber — čarodějnice, podle *Sobolevského* slovanského. Лигр. набл. II. 18). Nejstarší doklad poskytuje jméno popa

Slovanstvu. Je to také víra i jinde velmi rozšířená a prastará.<sup>1)</sup>

Doplňkem k těmto starým zprávám je nyní nescíslné množství survivalů udržených do nové doby, k nimž uvedené již zprávy ze XIV.—XVI. století tvoří přirozený, sourodý přechod. Víru, že duše předků zůstávají při domě, že mají na dále aktivní vztahy k potomstvu, že dlužno o ně pečovat, je docela i křiviti, napájet, a jsou-li zlé a nepříznivé, stále je usmiřovat, je jedna z těch stránek lidových názorů, kterých křesťanství a všechno úsilí církve nedovedlo dosud vyplnit. Setkáváme se s ní na všech stranách Slovanstva, kdekoliv se udrželo ještě trochu starších tradic, jenže ovšem na různých stranách nabyta zatím rozdílných forem, a představa duší předků všelijaké podoby, začasť i vlivem později příšlých tradic cizích. Proto ovšem jednotlivých konkrétních bytostí a jmen jejich z dnešního folkloru slovanského nelze beze všeho přenášeti do doby pohanské před XI.—XII. stol., nejsou-li tam jinak doloženy, tak na př. č. skřítka, pikulíka, šotka, zmeka, diblíka, raráška, luž. kubočička, ludka, pol. krzaka, skrzata, ubože, pokuče, r. zlydné, smoka, srb. sjenovika, bulh. stopana, slovin. šentka atd., — ale základní představa, která v nich ve všech vězí, ať slují tak nebo onak, je prastará a pohanská představa, že duše některého praotce sídlí v domě na tom neb onom místě, a název, který prostě označuje bytost tuto jako předka, děda, nebo

Upira Lichého (Упиръ Лихый) v zápisu knih prorockých z r. 1047. (*Svezněvskij* Mat. III. 1239, *Sobolevskij* l. c).

<sup>1)</sup> Stsl. csl. *mora*-čarodějnice, č. *múra*, stč. *móra*, mor. *mora*, luž. *murava*, *morava*, *myrava*, pol. *mora*, *mara*, *zmora*, *morus*, též *ausiolek*, rus. *mora*, *mapa*, *mapyxa*, *кикимора*, srbc. b. *mōpa*, slovin. *mora*; etymologie nejasná, srv. *Miklosich* EW. 201, *Berneker* EW. II. 76. *Hirt* (B. zur Gesch. d. Spr. XXIII. 335) pokládá slovo za přejaté z germánštiny (srv. sthn., d. Spr. XXIII. 335) pokládá slovo za přejaté z germánštiny (srv. sthn., stisl. *mara* v témže smyslu), *Kluge* (EW. s. v. mahr) obě za prapříbuzné. Srv. i ir. *mor-(r)igain* — Alpkönigin. Také *Berneker* zamítá l. c. nutnost přejetí z germánštiny nebo z ř. *μώρα* (srv. *Vasmer* Эт. III. 128).

<sup>2)</sup> Stsl. *vlkodlakъ*, č. *vlkodlak*, dial. *vkolak*, *vrkotak*, pol. *wilkolak*, *wilkolek*, r. *волколакъ*, *волкунъ*, *вовкулак*, *вовкун*, b. *врѣколакъ*, *вѣколакъ*, *фѣркулякъ*, slovin. *volkodlak*, *vukodlak*, *vulkodlak*, *vrkodlak*, srbc. *вукодлак* První část je stsl. *vlskъ*, druhá složka *dlakъ* byla Miklosichovi temná (EW. 380), *Berneker* ji správně spojuje se csl. *dlaka* — zvířecí chlupatá kůže; srv. i r. srb. a slovin. *dlaka* (EW. 208).

<sup>3)</sup> Srv. k tomu R. *Leubuscher* Über die Wehrwölfe und Thierverwandlungen im Mittelalter. Berlin 1850., W. *Hertz* Der Werwolf. Stuttg. 1862, W. *Roscher* Ephialtes. Eine pathologisch-mythol. Abh. über Alpträume und Alpdämonen des klass. Altertums. (Leipzig 1900) a literaturu uvedenou u *Zibrt* Staroč. obyč. 210.

jej označuje podle místa, na němž sídlí, nebo podle úkolu, jež vykonává, bude asi nejstarší v řadě jmen, kterými dnešní folklor oplývá.<sup>1)</sup> Nejrozšířenější a nejstarobylější je název *dědъ*, č. *děd*, *dědek*, sloven. *dedko*, r. дѣдъ, дѣдушка, běl. дзѣдъ, malor. дид, дидо, дидко, дидух, pol. *dziad*, slovin. *děd*, b. дѣдо, дѣда, srb. *дјед*, luž. *džęd, žęd*, srv. lit. *dėdė*,<sup>2)</sup> jehož speciální funkce a bydlo rozlišují další připojená appellativa, na př. v ruském statku дѣдушка домовој (také pouze jen домовој, домовик), дѣдъ заплечный, запеченникъ, подпечка, банникъ (банный), гуменникъ, подовинникъ, клѣцник, дворовој, дворный, хлѣвникъ, сарайникъ, жировикъ, конюшникъ, табунникъ, полевикъ, полевой, житни дѣдо, козяинъ, господарь, бѣлунъ, u Ukrajinců домовик (хова-нець, вихованок, годованецъ, шаспивецъ), пасіиник (na pasese u včel), скарбник (u pokladu), копальняний дух, земляний дух, k čemuž srv. dále názvy: č. *hospodářiček, šotek, (šetek), skřítek, varášek, lucek*, sloven. *lutek, buožik, škriat, škriatek*, luž. *kobolt, kobolík, kobod, koblik, kótk, kubočik, bože sedleško, boža losć*,<sup>3)</sup> *palčik, lutek, ludek*, pol. *połud, krasnoludek, krasnalek, karzelek, krasnie, krzak, krześlak, skrzot, skrzat (skrzatek), podziomek, dydek, domowyk*, slovin. kaš. *krosnie, drömny, maz. czajczaduch, dre-*

<sup>1)</sup> Srv. literaturu a doklady sebrané hlavně u *Afanasjeva* П. возр. II. 67, 74, *J. Jirečka* ČČM. 1863, 262 sl., *Máchala* Nákr. 89, 152 (a v *Zlaté Praze* 1886, 643), *Sumcova* Культ. пер. (Kijev 1890) 95, *N. Charuzina* v *Sborniku* свѣд. для изуч. быта крестьян. Россіи I. М. 1889. 369 sl., *P. Ivanova* Нар. рассказы о домовыхъ лѣшихъ, водяныхъ и русалкахъ (Мат. для кр. нас. Купян. уѣзда. Chark 1893), *Van Gennepa* Observations sur le dieu domestique chez les Slaves de la Baltique etc. (Int. Archiv. Ethn. XVI. 4—5, 1904), dále ve výše uvedené knize *Zibrtové* o staročeském skřítkovi (s dalšími dodatky v Č. Lidu VII. 353, X. 401, XI. 192, 305, 332. XVIII. 208, v knize *A. Hajného* *Rarášek* Nymb. 1898 atd.), dále u *Ad. Černého* Myth. byt. I. 19 sl., *V. Hnatjuka* Знадоби до укр. демонологіи (Етн. 36. тов. Шевч. XV., XXXIII., XXXIV., 1912, se starší maloruskou literaturou), *Jirečka* Gesch. Serb. I. 163, atd. O polních demonech (ochráncích polí a obilí na Balkáně a obětování jim vybraného snopku nebo hrsti klasů srv. *Stojlov A.* Брада на нивата (Бълг. Сбирка 1903) a dále stať o *Velesovi*.

<sup>2)</sup> *Miklosich* EW. 44, *Berneker* EW. I. 191. Odtud i polský a běloruský název slavnosti dušiček *dziady*, o níž srv. *ŽS*. I. 292.

<sup>3)</sup> Zjev dolnolužické *boží losći* je nejasný, Černý je však čítá jako *Afanasjev* a *Srezněvskij* mezi duchy podomní (Myth. byt. I. 51., 62, 64), *Máchal* mezi personifikace větru (Nákr. 74). Název spojoval *Miklosich* s pol. *włóśc*, Černý vykládá *głosć* — hlasatel (l. c. 53). Hornolužické *Bože sedleško* je zřejmě forma ducha domového (Černý I. 57).

vanský *güöröcnek*,<sup>1)</sup> slovin. *šetek, šent (šentek), škrat (škratec)*, chorv. *škravec*, srb. *сјен, сјеновик, джин*, bulh. *стопанъ*.

Bytost tato vystupuje i v podobě ženského předka, při čemž je zase přirozeně označována slovem *bába, babka*,<sup>2)</sup> vedle toho i *pre-spalnica* (luž.), *žitgola, žithola, žitná bába*, волосатка a j.<sup>3)</sup> Představy tyto a jiné názvy jsou z části na jisto původu pozdějšího a i cizího, k Slovanům přeneseného,<sup>4)</sup> ale byly na domácí a staré představy a zjevy manistické aplikovány. O jiných bytostech není zase dosud jisto, patří-li k této skupině, ač na mnoze ukazují podobné vztahy k člověku, jako na př. *zmek (zmok, smok)*, plón, plivník.<sup>5)</sup> Ale kladl bych je prozatím spíše sem, než mezi pouhé přírodní personifikace ohně.<sup>6)</sup>

Domácí děd je v očích lidu jakýmsi ideálem hospodáře. Má obyčejně podobu stařečka, ale může se po případě měnit ve zvířata, nejčastěji v hada.<sup>7)</sup> Had, i jinde zvíře *хатъ ѣзохъ* totemové, stojící

<sup>1)</sup> V Lüneburgu Černý Myth. byt. I. 95, 96, *Rost* Sprachreste der Dra-vano-Polaben. Leipz. 1907. 386 (název od güöra — č. hora).

<sup>2)</sup> Srv. běloruské *бабки запечныя* nebo termin *бабы* podobného významu jako *дяды* (*Šejn* I. 2. 591. 595, 606).

<sup>3)</sup> Srv. o nich u *Máchala* Nákr. 152 sl., *Afanasjeva* П. в. III. 772.

<sup>4)</sup> Na př. *skřítek*, stč. *škrietek* (v dnešní představě i duch nekřtěnátkka hlídající statky a dobytek) sloven *škriatek*, pol. *skrzatek, skrzat, skrzot*, slovin. *škrat, škratec*, ch. *škravec* (srv. *Máchal* Nákr. 106) vznikl teprve vlivem stn. *scrat*, sthn. *scrax*, nhn. *schwatt* — lesní bytost. V češtině je doložen teprve od XIII. stol. jako *diblík* a *zmek* (srv. výše str. 43). Tradice, že se rodí z vejce pod pažím nošeného, jest také pozdější; rovněž nové názvy *špiritus, špivčik, lucek* (*Zibrta* Skřítek 3). Šotek (šetek) a *hospodářiček* doložení jsou u nás od XVI. stol. *Pavel Stránský* (Resp. boh. 1634 VI. 251) a *Pešina* (Prodrumus 1663, 214) píšou *šetek* nebo *skřítek*, *diblík*. *Paprocký* (1598) píše též *škori*. Č. L. XVIII. 208. Srv. o tom více u *Zibrta* Skřítek 8 sl., *Výi*. obyčeje 200. Také *smoħa* (vlastně *snoħa*) má *Karłowicz* za přejaté germ. *snake*. Lužičtí *kobolčici* a pod. vesměs vznikli z něm. *Kobold* (Černý Myth. byt. I. 19 sl.). K názvům těm srv. *J. Karłowicze* Germ. Elemente im slav. Mythus (Arch. f. Religionswiss. 1900. III. 187, 190, 191).

<sup>5)</sup> Srv. o nich u *Máchala* Nákr. 152 sl.

<sup>6)</sup> Tak *Máchal* l. c. a *Bájesloví* 51, 52. Za ducha domového má plona i Černý I. 19, 22.

<sup>7)</sup> Představa o hadu hospodárovi je u Slovanů severních velice rozšířena. Srv. o ní *Sumcov* Культ. пер. 98, *Famincyn* Бож. 99, *Schneider* Lud. XVI. 155, *E. Majowski* Wąż w mowie i pojęciach lud. (Varš. 1893), *Máchal* Nákr. 106, *Zibrta* Skřítek 31—32 (zde doklad o hadu hospodári z r. 1613), jež doplní *J. Soukup* doklady z XVI. st. (v *Kosmografii* *Zikmunda* z *Púchova*, 1554). Srv. Č. Lid. III. 432 sl. Sem patří dále i představa *zmeħa, smoħa* v podobě hada nebo kuřete (*Máchal* 150, *Bájesloví* 51), představa

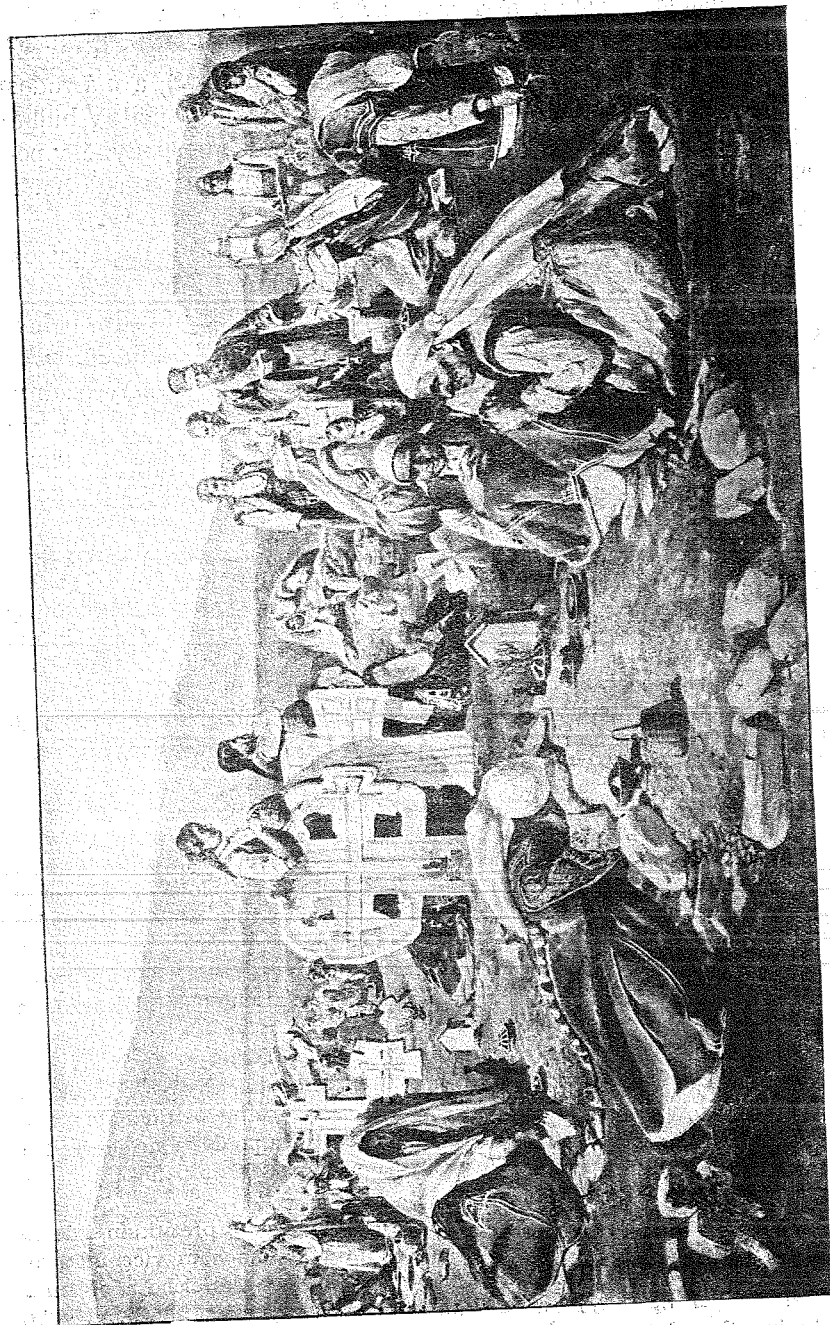
v popředí všech kultů totemových,<sup>1)</sup> u Slovanů funguje dosud aspoň jako zástupce dědův. Děd sídlí v domě na příhodném místě, nejčastěji v teple za pecí nebo pod ní, u prahu, při ruském domě patrovém i pod jizbou, v podpolí, potom i v lázni pod pecí nebo pod lavicí a odtamtud pečuje o blaho rodiny i celého domu; dohlíží zejména v noci na dům, na stáje, na chlévy, odvrací neštěstí, radí, nosí peníze i zboží, po případě hlídá i stáda. V představě mnohých je dosud tak nutnou podmínkou řádného a šťastného hospodaření, že v novém domě může zkvést blahobyť teprve, když zemře hlava rodiny a stane se „dědem“ (jemu také místy předem obětují jehně nebo kohouta do základu domu), a stěhuje-li se rodina v nový dům, hledí aspoň voláním a ceremoniemi i kouzly docílit, aby se „děd“ ze starého vystěhoval na místo nové. Významné takovéto ceremonie sebral a popsal z různých končin Slovanstva už H. Máchal.<sup>2)</sup>

Za to ovšem, čím dědové k dobru domu přispívají, živoucí rodina o ně pečuje, vyzývá je, odděluje jim od jídla i pití, zejména

luž. *płona, zmiya, kapon* (Černý Myth. byt. I. 22, 34). U Poláků připomněl ctění hadů domovních už Kromer, a do téže kategorie náleží nejspíše i Dlu-gošovo *zywie* (deus vitae, quem vocabant zywy) podle výkladu Brücknerova (Archiv sl. Phil. XIV. 179 sl.), jenž ukázal na analog. lit. *gywata, gywāte* od *gýwas* — živý. Srv. i *Kibort Wisła XVIII. 524*. Také na Balkáně je víra v domácího hada, jenž stěští přináší, velice rozšířena; v Bosně sídlí v každém domě *kuhna zmiya, kuharica* (Lilek Wiss. M. Bosn. IV. 440, *Jireček Gesch.* Serb. I. 167, *Trojanović Срп. Жртвен. об. 147*). Tak i u Bulharů, kde domácího hada nikdo nesmí zabít (*Paraškevov Попр. об. 375*). Tytéž tradice známy jsou ze staré Litvy, Žmudi a Pruska na mnoze dosud udržené (*Brückner Archiv XIV. 179, Litva 50, 72, 111—114*, kde viz i staré doklady z *Menetia* a *Lasického, Nehring Globus LXXIII. Nr. 4, Sieda tamže LXXV. 160, Billerbeck tamže LXXV, 295, Zibiti Seznam 70*, kde uvedeny doklady z Jeronyma Pražského z XV. a Mirotického z XVI. stol.). Ctění hadů u Bulharů na Volze připomíná Fadlán (*Harkavi Сказ. 90*). *Ključevskij* (Курсь р. ист. I. 139) domnívá se, že str. *шурь* značilo duši rodonáčelníka (v starých textech má slovo to význam ptáka, *Svezněvskij Mat. т. III. 1615*); na jednom místě Ipatjevského letopisu k r. 1149 čteme výraz *прашурь* ve významu prapraděda (pravnuka?). Srv. *Svezněvskij II. 1375* a *ПСРЛ. II. 45*. Výraz *smok* — had doložen už u Jana Ex. bulharského (*Svezněvskij III. 444*).

<sup>1)</sup> Srv. *Wundt Völkerpsych. IV. 1. 358*. Někteří divoši staví pro hady i chrámky, na př. v *Brasílii*, v *africké Guineji* a *jinde*. Srv. *Lubbock Civilisation 224, 227, Waits Anthr. III. 418*.

<sup>2)</sup> Nákr. 94.



Obr. 1. Bulharská zadušnica (podle obrazu prof. Mrkvíčky).



při domácích hostinách a svatbách,<sup>1)</sup> obětuje jim první vlny dětské,<sup>2)</sup> ba docela jim v Bělorusí (v gubernii vitebské a minské) připravuje i parní lázeň po starodávném způsobu<sup>3)</sup> a má radost, když shledá, že duch nabídnuté krmě nebo lázně použil. V bulharském Nevrokopu nebo v pomáckém kraji, najdli hospodyně v podstřeší po 14 dnech úbytek v jídle a pití stopanovi předloženém, s radostí volá: „stopan jedl, stopan pil!“<sup>4)</sup>

Především však těmto duším předků náleží řada slavností konaných na počest zemřelých, akceptovaných, ba upravených církví katolickou i pravoslavnou,<sup>5)</sup> ač jsou jinak původu pohanského a na mnoze mají ještě zřejmé zbytky bývalého kultu předků. Sem patří ruské a jihoslovanské slavnosti v třetí, šestý, sedmý, devátý, dvacátý, a zejména čtyřicátý den, dále pololetní a výroční den úmrtí, zv. podle čísla dne nebo jinak трапеза, подушце, софра, дѣца, опријело, кармина, кар, помен, помана, принось,

<sup>1)</sup> Oddělování jídel a nápojů při hostinách je velmi časté. Při běloruské svatbě staví se číše vody na pec pro babky zaplečné (*Dovnar Zapolskij* Этн. Об. 1933. IV. 81), na Slovensku se věří, že duše zemřelých členů rodiny chodí spolu na svatební hostiny (*Chorvat Sl. Pohl. XV. 29*) a o krmení skřítků v Čechách zapsali už zprávy Balbín, Středovský a Albín z Günterodu (*Zábrt Skřítek 10, 11, 20*). Vysocě zajímavou zprávu Menetiovu ze XVI. st. z Bělorusí uvedl jsem už v ŽS. I. 287. Dávání jídla ubožím a duším připomínají stará polská kázání (*Brückner Kaz. II. 321, 322—326, 345, Lit. relig. I. 49*). Srv. výše citát na str. 42.

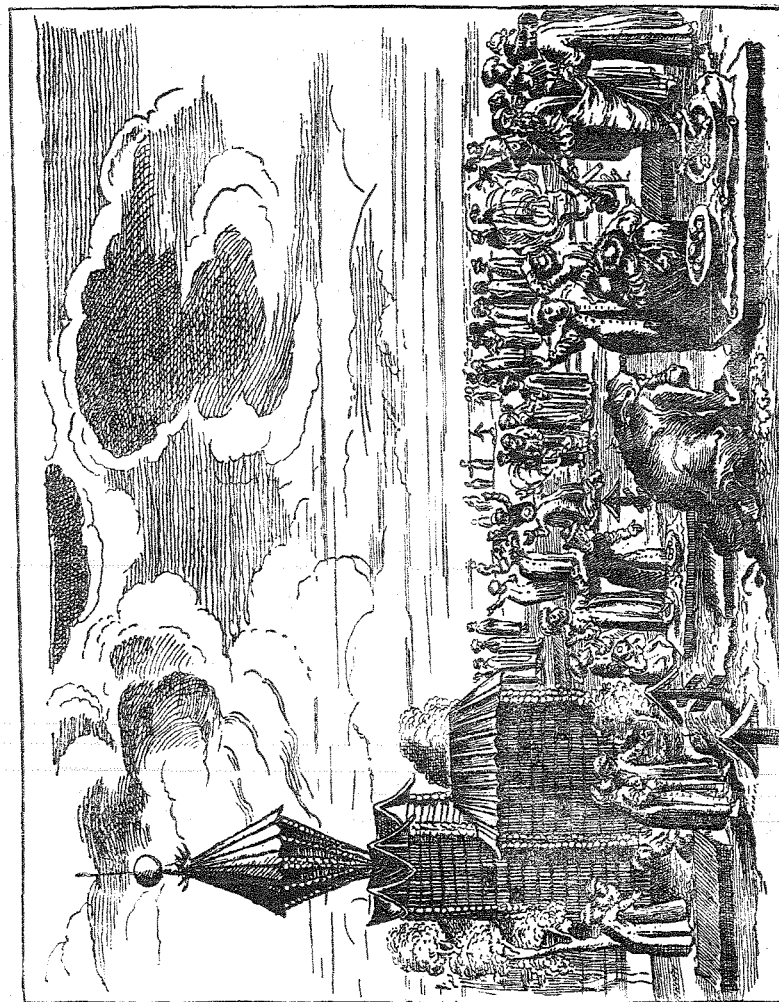
<sup>2)</sup> Na př. u Huculů (*Kaindl MAG. XXVI. 181*).

<sup>3)</sup> Říká se „парить стариковъ“ (srv. ŽS. I. 135) a je to z Rusí doloženo už textem z konce XI. nebo z poč. XII. stol. v Slově sv. Jana Zlatoušého (и на пец люще въ бани мыти ся им велять) a v Slově sv. Grigorija (*Tichonravov Лѣт. IV. 99, 108*). Tento zvyk je dosud i u ruských jinorodců (*Aničkov Пѣсня I. 300*). Podobného něco je obyčej „грѣть покойниковъ“ nebo „родителей“ v jižní Velké Rusi. Srv. o něm u *Zelenina Сборникъ въ честь Сумцова 256*. Z Polska je ohřívání duší zemřelých doloženo už z XV. stol. (*Brückner Kaz. II. 322, Archiv X. 385*).

<sup>4)</sup> Сборн. нар. ум. XIV. II. 185 sl., *Murko Wörter u. Sach. II. 94*. U Pomáků polévají krb vínem a při pití žádají stopana, aby poskytl celému domu zdraví, dlouhý život, lehké porody ženám, aby ostříhal dobytek, koně a pole; na to donesou jídlo a pití do podstřeší a po dvou nedělich jdou se dívat, zdali ubylo. Podle *Marinova Нар. вѣра 212* stopanin mívá podobu hadí.

<sup>5)</sup> Katolická církev se více bránila těmto pohanským přežitkům, kdežto pravoslavná se přizpůsobila a proto se tam také mnohem více udrželo. V Srbsku a v Bulharsku dosud sám pop podílí duši zemřelého nápojem a jídlem (помен мртвому) anebo sám zaklíná a vyvolává duši mrtvého z hrobu. Srv. doklady v ŽS. I. 295.

прикладнины, поминки, zaduszki, a zejména srbská a bulharská задушница, běloruské дзяды nebo бабы, хаутуры, хавтуры, veľкогускэ родителъскіе субботы, навій, навскій день, велик-



Obr. 2. Severoruská radunica z r. 1684 (podle Olearia).

день, семикъ, радуница, maloruské гробки, могилки a ovšem i zde dále popsané *rusalije*, srb. ch. *ružičalo*, дружичало.<sup>2)</sup>

Při nich se vesměs přinášejí na hroby, tedy duším zemřelých předků, jídla, pití a různé milodary (srv. zde z I. dílu Života Slo-

<sup>1)</sup> Srv. obsírněji o těchto slavnostech v ŽS. I. 288—295.

vanů opakovaný obraz bulharské zadušnice a velkoruské radunice). Také svěcení srbské *slavy* (слава, крсно име) není než starý pohanský, křesťanstvím adaptovaný svátek k uctění předků, při němž jim dosud připíjejí a předkládají proskury.<sup>1)</sup> Cítíme se ještě docela v ovzduší pohanském, slyšíme-li, jak na př. běloruský hospodář při slavnosti pominek volá na duše předků (святыя дзяды), aby přiletěly, pojedly a popily s rodinou, která jim oddělila kousky jídla i trochu vodky,<sup>2)</sup> nebo jak na Malé Rusi jim přeje, aby se jim „vesele žilo na onom světě.“<sup>3)</sup>

Že se tito předkové mohou objevovati i ve formě lidem nepřívznivé, svědčí maloruské tradice o zlydnech (злыднень), zapečných demonech, stařících, kteří kam přijdou, přivádějí bídu, dále tradice o nespokojených a zdivočelých didcích (дидко), potulujících se v přírodě a pod.<sup>4)</sup> Běloruský *домовой*, *водяный*, *лѣший* mohou působiti dobře nebo zle.<sup>5)</sup> Také velkoruský *домовой* rozhněvá se občas a škodí, zejména když se o něho náležitě nestarají<sup>6)</sup> a malor. *дидько* nebo polský *dziad* nabyli během doby významu nepřívznivého, strašidla nebo dábla.<sup>7)</sup> Zde bych připomněl, že zlydny dokládá už Slovo Kyrilla filosofa v hrozbě proti opilcům.<sup>8)</sup>

Tito předkové byli v staré době ctěni nejen bezprostředně, nýbrž i v podobě idolů neumělou rukou ze dřeva nebo hlíny zhotovených. Dosvědčují to výše uvedené zprávy Saxonovy a Helmolldovy o Pobaltí<sup>9)</sup> i snad česká tradice u Kosmy a Dalimila.<sup>10)</sup>

<sup>1)</sup> *Trojanovič* Срп. жертв. об. 91 sl., *Bogišić* Книжевник III 426. *Krauss* Sitte u. Brauch 51.

<sup>2)</sup> Srv. úplný citát tohoto obřadu *Šejnem* (Mat. I. 2, 596) citovaného v I. díle ŽS. str. 288. Tamže viz jiný velmi poučný citát o krmení duší na Bělorusi v XVI. stol. ze spisu Jana Menetia, z Roxolanie Klonovičovy a z jiných novějších zpráv.

<sup>3)</sup> *Jaščuržinskij Ch.* zapsal z Malé Rusi následující pozdrav při pominkách: „По мянемъ покойника, чтобъ ему лечко икнулось на томъ свѣтѣ, чтобъ ему весело жилось на томъ свѣтѣ!“ (Отн. Об. 1898, III 95).

<sup>4)</sup> *Máchal* Nákses 83, 84, *Afanasjev* П. в. III 404—408, *Čubinskij* I 211, II 110 sl., *Hnatjuk* Этн. збирн XXXIII, str. VIII, XXXVIII, *Jireč. k* ČČM 1863, 264—6, *Sumcov* Культ. пер. 217, *Нрымченко* Слов. II 158

<sup>5)</sup> *Šejn* Бѣлор. об. III 310.

<sup>6)</sup> *Máchal* I. c. 96.

<sup>7)</sup> *Karłowice* Sl. gwar. I 421, *Máchal* 98, *Hnatjuk* I. c.

<sup>8)</sup> Kyrill, obracuje se proti opilci, dí, že „злыдни на него смотрять, удо ляють его какъ свиню.“ (Чч Зап. II. отд. Акад. Н. V. Прил. 64—5. Srv. *Veselovskij* Сборн. Акад. XLVI 235.)

<sup>9)</sup> Srv. str. 40.

<sup>10)</sup> Srv. str. 41.

a že tak bylo i u Rusů, vidíme z toho, že se dosud v maloruské jizbě polička, v koutě mezi okny, na níž stojí ikony, nazývá *божник* a obrazy samy *бори*, — patrná to zřejmá reminiscence na dobu, kdy zde stávaly idolky předků.<sup>1)</sup> Na Národopisné výstavě československé nalézaly se v lašské jizbě za pecí dvě hliněné sošky „dadků“, které prý zhotovil J. Valový z Orlové podle staré tradice. Nebylo mi však možno dozvědět se o této tradici něco pozitivního a zjistiti, zdali podobné sošky před lety vsutku bývaly na lašských horách.<sup>2)</sup>

Mimo tyto bytosti vzniklé z duší předků, které zůstávaly v stálém nebo dočasném spojení s pozůstalým hospodářstvím, zdržující se v něm nebo poblíže něho, existuje ve folkloru slovenském ještě množství jiných představ, které, pokud jsou tradice je provázející sebrány a analysovány, náležejí také do kategorie; vzniklé z duší lidí zemřelých. U všech zjevů, jinak na venek velmi blízkých, nelze toho sice prokázati, jak dále uvidíme, ale u některých je manistický původ zcela zjevný. K nim náležejí ruské a jihoslovenské *навье*, *навьяки*, *навки*, *мавки*, nepřívzniví to demoni v podobě ženské nebo dětské, o jejichž stáří a původu zmínili jsme se už výše na str. 37 při výkladu slova *навь* a potom velká řada ženských bytostí zvaných speciálně *rusalkami* nebo také obecným názvem *водничъ* a *лесничъ панен, žen*. Všechny tyto bytosti, jejichž poetická úloha v tradici lidové je známa, nejsou původem nic jiného, než duše zemřelých dětí, dívek a žen (zejména nevěst), potulující se po březích vod nebo lesních cestách a mýtinách. Z části zajisté i *vily* sem patří. Oboje, *rusalky* i *vily*, zasluhují však zvláštního rozboru, jak následuje.

Rusalky jsou v dnešním slovenském folkloru bytosti demonické, ponejvíce v podobě spanilých dívek se zářícími rozpuštěnými vlasy (ač jsou i představy žen starých, ošklivých a zarostlých), jež se v noci koupají ve vlnách nebo tancují po březích, houpají se na větvích stromů nebo se zdržují i na polích v obilí, všude okouzluje mimojdoucí smrtelníky. Mají podle toho i různá speciální jména.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Srv. ŽS. I. 881, *Rhamm* Wohn. 148, *Čubinskij* Труды VII 384. Ve velkoruském domě sluje římsa ta *божница*.

<sup>2)</sup> *Jos. Vluka* v článku: „Dadci čili hospodářci“ (Národop. Sborník I. 63, s obrazy) praví, že ještě v první pol. XIX. stol. byly podobné figurky v chatách beskydských. Ale zpráva ta je naprosto ojedinělá a proto nevěrohodná.

<sup>3)</sup> Na Bělorusi *купалка*, *водяница*, na Malorusi *русалка дива*, *богиня*, *мелюзына*, *люзона*, *потерча*, *потерчук* (zde se mimo to dělí na *лесні*,

Nejobyčejnější název na Rusi je *rusalka* (русалка), ale název ten, ač etymologií lidovou spojen byl očividně se sl. *ruslo*,<sup>1)</sup> není původu domácího, nýbrž vznikl z jména antických, v létě konaných slavností, od růží zvaných *rosalia*, *pascha rosarum*. Tyto bujné slavnosti bakchického rázu s dramatickými motivy (přestrojováním) udržely se přes odpor církve i do doby křesťanské a rozšířily se z Balkánu ke všem téměř Slovanům.<sup>2)</sup> Církev se tomu bránila, zatracovala je podobně jako kalendy, voty a brumalie, jak vidíme z Balsamonova (XII. stol.) komentáře k 62. kanonu VI. koncilu,<sup>3)</sup> dále ze spisů bulharského arcibiskupa Demetria

vodní, ranní, polední a večernice), u zabajkalských a urálských kozáků чертовка, шутовка. O rusalkách vůbec srv. *Máchal* Nákras 115 a Zl. Praha 1890, 183, *Leges Myth.* 177, *Dm. Zelenin* Къ вопросу о русалкахъ (Жив. Стар. XX. 1911, 357; zde na str. 359 viz i literaturu ruskou), dále *P. Šafařík* O rusalkách ČČM. 1833 (Sebr. sp. III 81, srv. *Žopra gалицка* 1851, č. 19—20), *Ralsion* The songs of the Russian people L. 1872. 139, *Afanasjev*, Поет. в. III. 124, 240, *Cubinskij* Труды I. 207, III. 156, *Sejn* Белор. Сбор. I. 196, *Aničkov* J. Вес. обр. пѣсня I. 301 sl., (303 literatura, *Sněgirev* J. Прост. празд. IV. 7, 13, *Sacharov* Сказ. р. нар. II. 185, 196, *Teresčenko* Быть р. нар. VI. 125, 136, *Hnatjuk* Етн. 36. XXXIII, str. XXVIII. 191 a XXXIV., p. 264.

<sup>1)</sup> *Jagič* I. c. 629. Srv. i *руслянка* — *nymfa* (*Vasmer* Эт. III. 168). Výklad názvu *rusalka* od sl. \**rusa* — řeka a *ruslo* — řečiště podal i *Šafařík* Sebr. sp. III. 87, po něm *Hanuš* Báj. kal. 163, zamítl však rozhodně *Miklosich* I. c. 404. Jiné etymologie spojovaly *rusalku* se slovem *rusy*, plavý (srv. *Šišmanov* Сб. нар. ум. IX. 549).

<sup>2)</sup> Tak vložil první *Fr. Miklosich*. Die Rusalien. Sitzungsber. Akad. Wien 1864. Bd. XLVI 386. K *rosariím* a spojeným s tím *parientaliím* římským srv. *Tomaschek* Über Brumalia und Rosaria (Sitzungsber. Akad. Wien LX. 351, 359) a *Marquardt* Handbuch röm. Alt. VI. 310 sl. *Tomaschek* je vykládá za slavnosti na počest Dionysa s rázem bakchickým a ukazuje z napsí, že byly v Thracii už v době staré (373). Místy splyvaly s kalendami a brumaliemi a přešly potom na konec a na počátek roku (*Veselovskij* Paz. XIV. 272, 285). K přechodu slova *rosalia* v stsl. *русалия* srv. i *Vasmer* Эт. III. 168, *Romansky* Lehnwörter 127, *Jagič* Archiv sl. Phil. XXX. 628, který přijímá přímý přechod z latiny do slovanštiny a odtud do řečtiny. Srv. i alb. *rsaje*, *ršaj*, *ršejit* ze *rsali* — letnice, stří. *ρουσάλια* a rum. *rusale*, *rusali* (*Miklosich* I. c. 389). Název slavnosti přešel ostatně ještě jinou formou do jižní slovanštiny; srb. *дружичло*, *ружичло* není nic jiného, jak *Murko* ukázal (*Grab als Tisch* 145; srv. i *ŽS* I. 292) Nový, ale nesprávný výklad *rusaliji* ze slova *ἄροσις*, *Ἄροσάλια* — slavnost orání na počest *Demetry*, podal *M. Dikarev* (Mat. do ukr. etnol. III Progr. по збір. від 10).

<sup>3)</sup> Srv. u *Miklosiche* I. c. 387 (*καὶ τὰ λεγόμενα ρουσάλια, τὰ μετὰ τὸ ἄγιον πάσχα ἀπὸ κατῆς συνθηθείας ἐν ταῖς ἕξω χώραις γινόμενα, τὰ βότα καὶ τὰ βρουμάλια*...).

*Chomatiana* z XIII. stol.<sup>1)</sup> nebo v Rusi v XI. století z výroků letopisce Kijevského při r. 1068,<sup>2)</sup> a znamenitého kazatele Kyrilla, biskupa turovského,<sup>3)</sup> dále z Ústavu bělečského<sup>4)</sup> a z řady jiných zákazů současných i pozdějších.<sup>5)</sup> Ale nepomohlo to. *Rosalie*, nebo jak zněl starý slov. tvar *русалия*, pronikly, jak vidíme z právě citovaných spisů, časně k Slovanům balkánským,<sup>6)</sup> v XI.

<sup>1)</sup> Tamže 388 celý obsírný citát („εἰπόντες ἐτι παλαιῦ ἔθους ἐν τῇ χώρᾳ τούτων κρατοῦντος, ὃ δὲ ρουσάλια ὀνομάζεται...“). Jiný starý rukopis bulharský citovaný *Miklosichem* 389 uvádí „въ тѣмъ днь Іоана Златоустого слово на русалию“.

<sup>2)</sup> Lavr. 166<sup>a</sup>: Но сими дьяволъ лѣтитъ и другыми нравы, всячьскими лѣстными превабляя ны отъ Бога, трубами и скоморохы, гуслими и русальи (в рук. РА. русальями). Видимъ бо игрища утолочена и людій много множество [на нихъ].

<sup>3)</sup> V Slově o postě Kyrilla Turovského zapovídají se mezi jiným: бѣсовскія пѣсни, плясанье, бубны, сопѣли, гусли, пискове, игранья неподобныя, русалья (*Th. Buslajev* Ист. хрест. 504, *Miklosich* I. c. 390).

<sup>4)</sup> V čl. 105 praví se: нелѣпо коледовати ни рисальи играти (*Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 544).

<sup>5)</sup> *Veselovskij* (Paz. XIV. 278) uvádí ještě tyto doklady pro *rusalné* hry: V *Toik*. k ap. Pavlu XIII. stol.: егда играютъ русалия ли скомороси ли пѣяницѣ кличють или како сборище идольскихъ игръ, ты же въ тѣ часъ пребуди дома. Ве въпрошеніи апост. о мукахъ etc.: игры глаголемыя куклы и скоморохи и русалию пляшущая и вся игрища бѣсовскаа. V Slově sv. Nifonta O русалияхъ: остати всемъ игръ бѣсовскихъ и отъ лѣсти дьявола наипаче иже своя имѣнье дають бѣсу лукавому иже суть русалья а иниже скоморохомъ. V *Žiti* sv. Nifonta: И собравъ (сатанъ) бѣси, преобрази въ чловѣки и идыше въ сборъ велицѣ уперенѣ въ градъ, ови вѣяху въ бубны, друзи въ козици и въ сопѣли оопяху инии же возложыше на ся скураты, дѣяху на глумленіе, чловѣкомъ... и нарекоша игры тѣ русалия. (Srv. *Kostomarov* Пам. стар. р. лит. I. 208). V *Azbukovníku*: русалия — игры скоморошескія. V *Stoglavu* (r. 1551) hl. 41 čl. 24: русалии о Іоанновѣ дни и навечерии Рожьства Христова и Богоявления сходять ся мужие и жены и дѣвицы на ношное плещевание и на безчинный горовъ и на бесовские пѣсни и на плясаніе и на скаканіе и на богомерские дѣла. K tomu bych připojil pro XII. stol. ještě zápisy z *Ipatějevského* letopisu k r. 1174, 1177, 1195 (*русальская нѣдѣля*), dále ze *Sborníka Trojického* XII. st. (*Petr*. o postě 58): и по съшествіи Сватаго Духа рече по русалиихъ, дále z *Izborníka* XIII. st.: играютъ русалия ли скомороси, ли пѣяницѣ кличють... или како сборище идольскихъ игръ —, z *Nikon*. *Pandekt* 12 (*Trul*. 62): сиче рекомы каланды и рекомыя voty и рекомая русалия отъяти хошемъ, z *Žiti* Nifontova (r. 1250) 21: O русалияхъ. Další doklady od XIV. stol. viz ještě u *Sreeněvského* *Mat.* II. 197 a *Miklosiche* I. c. Srv. i *ŽS*. I. 280 a na konci této kapitoly stať o výročních slavnostech.

<sup>6)</sup> Nejstarší doklad z XI. stol. znám v *Savvině* knize 130, 131, 147.

stol. byly běžnou rozpustilou slavností na Rusi,<sup>1)</sup> a že se dostaly i do Alp a Karpat, ukazuje slovin. *risale* ve smyslu letnic, *risalček* (*risalsček*) — měsíc květen a slavnost provádění *Rusy*,<sup>2)</sup> pod Karpaty pak slovenská, dosud udržená slavnost *rusadel* nebo *rusa dlných králů*.<sup>3)</sup> Také se podobá, že i zápis Kosmův k r. 1092, ač

(v kalendáři třikrát eteme по русалияхъ, — за метъ тѣхъ пентехостѣхъ a dvakrátъ въ сѣботѣ русальнѣ) K dalším srv. *Jagić* I. c. 629. O dalším rozprostření a udržení zvyku rusalíj u Bulharů (*русалии*, *русалски дружини*, *русалкитѣ игри*) srv. hlavně stať *Iv. Šišmanova* Приносъ къмъ българската народна етимология. Сборн. нар. ум. IX. 545 sl. a pak u *K. Šaphareva* Русалии, древенъ и твърдѣ интересенъ бълг. обичай (Plovdiv 1884). Týden. v němž chodí rusalské družiny od domu k domu, zove se русалска неделя, neb русалѣ, měsíc červen русалски мѣсець; dále se jméno udrželo i v topografii na označení míst, kde se strhly krvavé bitky rusalké (*русалски гробища*, *русалиитѣ* nebo míst, kam nemocní chodí se léčit (*русали*, sg. *русало*). Podobné stopy, ale slabší rusalíj jsou i u Srbů (*Murko Grab* 144, *Šišmanov* I. c. 547—548, *Daničić* Рјечник III. 64, Mon. serb. 92). Nově o rusalkách a rusalských slavnostech v Bulharsku psal *D. Marinov* Нар. вѣра 191, 476.

<sup>1)</sup> Vedle výše uvedených citátů z letopisu Kijevského k r. 1068, Kyrilla Turovského a jiných odkazů z pozdější literatury dlužno poukázati na to, že i na Rusi se obřady rusalné dosud udržely (*русалии*), spadající časově v jedno se semikem, t. j. sedmým čtvrtkem po velikonočích. Srv. *Zelenin* Жив. Стар. XX. 415 sl. Při těchto slavnostech objevují se hlavně dva obřady: pohřeb (*похороны*) rusalky a provádění (*проводы*). Při prvním pohřbívala mládež figuru rusalky do vody (srv. hlavně popis Šejaův z Rjazaňská *Великорусь* I. 367. Srv. i *Матер.* I. 1. 199) v plně analogii s pohřbem Kostromy; při druhém provádějí rusalku (a to buď opět slaměnou figuru nebo živou dívku s rozpuštěnými vlasy v pouhé rubáše nebo i bez ní) po polích a po lesích. Někde však místo provodů nastupuje vyhánění (*изгнаніе*) rusalek. Srv. i *Miklosich* I. c. 394, *Afanasjev* П. в. III. 150, *Veselovskij* Раз. XIV. 265—268 (zde terminologie rusalných dní), *Aničkov* Пѣсня I. 42.

<sup>2)</sup> *Miklosich* I. c. 389, *Jireček* Mittelalt. Serb. III. 56. *Murko Grab* 143. Také katolíci dubrovničtí a kotorští zovou letnice *rusalje*, *rusalji*. O provádění Rusy u štyrských Slovinců srv. *Veselovskij* I. c. 266.

<sup>3)</sup> Dokládají je už statuty muránské synody z r. 1585 a štítnického soboru z r. 1591, zakazující „na rusadlnie sviatky podle starého obyčeje králov stavěti, tance vyvazeti atd.“ (Srv. *Bartoloma ides* Memor. prov. Csetnek 1799, 222. *Zibri* Č. Lid II. 107, 108, *Veselovskij* Раз. XIV. 264); udržely se dosud v Zemplíně (Slov. spevy I. 230) a Zvoleni (*Pospíšil* Čas ol. muz. XXIX. č. 113). Že byly i jinde, v Hontě, v Prešpurku slaveni rusadlní králové, vidím z terminu „reges pentecostales“ v popisu M. Béla (*Notitia Hungariae* II. (1736) 193, 231, IV. (1742) 749. Srv. Č. Lid V. 279. Rusadlním u východních Slováků odpovídaly *turice* u západních. *Miklosich* i *Veselovskij* vykládají tento název od tuří masky, kterou nosili při nich, podobně

názvu *rusalje* neuvádí, vztahuje se k nim<sup>1)</sup> a že moravská slavnost králů o pondělku svatočušním je jejich ohlasem.<sup>2)</sup> Že srbch. *pyžichalo* nebo *дружичало* není nic jiného nežli *rosalia*, ukázal nedávno M. Murko.<sup>3)</sup>

Ženské figury při těchto slavnostech vystupující<sup>4)</sup> dostaly patrně jméno *rusalky* a odtud přešlo jméno vůbec na ženské bytosti původu manistického a rusalkami zvány byly speciálně duše předčasně zemřelých dětí, svobodných dívek, nevěst i žen. Ukazuje to zřejmě tradice ruská a v slavnostech rusalných mají vzpomínky na mrtvé a uctívání jich dosud důležitou úlohu.<sup>5)</sup> Ostatně i původní italská *rosalia* spojena byla se slavností *parentalia* zvanou a měla patrně ráz našich „dušiček“.<sup>6)</sup> Proto správně N. Veselovskij zařadil rusalky do kategorie bytostí manistických, vzniklých z duší lidí pochovaných na horách, v lesích, ve vodách a při cestách.<sup>7)</sup> Nejnověji sice Dm. Zelenin obmezuje podstatu ruských rusalek jenom na duše dětí a žen zemřelých nepřírozenou smrtí (pro ně má ruský lid starodávný termin *заложныя покойницы*), čímž vykládá i jejich škodlivost a nepřízeň, již dlužno usmírovati, i řadu s tím spojených detailních survivalů pohřebních, i pomínky na jejich počest, i to, že slavnosti rusalné ukazují prvky, které mají jaksí nahraditi rusalkám rituální pohřeb, jehož se jim nedostalo<sup>8)</sup>; —

jako místy v Ru- vystupuje pod jménem rusalky figura koňská. *Miklosich* I. c., *Veselovskij* I. c. 265. Srv. i *Famincyn* Бож. 211.

<sup>1)</sup> *Kosmas* III. 1: Item et superstitionas institutiones, quas villani adhuc semipagani in entecosten tertia sive quarta feria observabant offerentes libamina super fontes mactabant victimas et daemonibus immolabant...

<sup>2)</sup> *Pospíšil* I. c.

<sup>3)</sup> *M. Murko Grab* 144, 152. Srv. *ŽS.* I. 292.

<sup>4)</sup> Srv. o tom více v odstavci o slavnostech výročních.

<sup>5)</sup> Srv. *Šafařík* I. c. 92—93, *Máchal* Nákras 118, *Veselovskij* I. c. 269 sl., *Afanasjev* II. b. III. 243 sl.

<sup>6)</sup> *Томасчек* I. c. 373 sl., 377, *Aničkov* Вес. пѣсня I. 302.

<sup>7)</sup> *N. Veselovskij* Разысканія XIV. 270, 280 (*Сборникъ* Акад. XLVI. 1890). Při tom i rusalné hry jsou mu kultem mrtvých. Podobně soudí i *J. Aničkov* Весенная пѣсня I. 301 sl. a *Murko Grab* als Tisch 144. Za zbytky rusalíj pokládá *Veselovskij* i tak zv. *goiské hry* byzantského dvorního ceremonielu, konané na počátku roku a shledává jejich obraz na známé scéně namalované na schodišti kijevského soboru sv. Sofie (*Раз.* XIV. 282).

<sup>8)</sup> *Zelenin* I. c. 414 sl., 422. K těmto pohřebním detailům patří pochovávání založných osob při cestách do společných jam, krytých boudami, do t. zv. ubohých domů (*уборіе дома*), jez jsou doloženy od XIII. stol., dále přiřazování větví a pod. věcí na hroby založných od kolem jdoucích, sta-

ale i tato these potvrzuje jen znovu a důkladněji manistický původ a ráz, který je dnes nesporný.

Ze všeho je zřejmo, že rusalijské přejali Slované ještě na konci doby pohanské. Ze by však byly už v té době vznikly z této slavnosti i personifikované rusalky, dokladu není<sup>1)</sup> a musíme zatím rusalky jakožto vodní a lesní bytosti demonické pokládati za výtvar doby pozdější. Staří pohanští Slované měli bytosti obdobné nymfám, jak dosvědčuje přímo Prokopios,<sup>2)</sup> ale jak je zvali, nevíme, rusalkami najisto ne, spíše vilami nebo navkami. Název rusalek přešel na ně teprve později a pokud vím, jen v Rusi a na Balkáně (odjinud jsou doklady jen literární), při čemž patrně působila i lidová etymologie, spojujíc je se sl. *ruslo* a lokalisujíc především k vodám.<sup>3)</sup> Jak se přeměna dala, naznačuje nám právě citovaný starý nomokanon: z formy *русалья* vznikla *русалька*, zprvu ještě ve smyslu slavnosti a potom teprve suffix *-ka* přivedl k významu personálnímu. Stalo se to nejspíše v Rusi, ale poměrně pozdě, sotva před XVI. stoletím.<sup>4)</sup>

Poměr rusalek k člověku je nepříznivý, a to vede lid dosud k tomu, že je hledí usmírovati různými oběťmi, zavěšováním hadříků, plátna, stužek i věnečků na stromy nebo házením jich do vody a v rusalný týden přinášením pokrmů na břehy řek a potoků, o slavnosti rusalné i na hroby.<sup>5)</sup>

vění můstků přes potoky u Bělorusí, pochovávání figur rusalných a ozvuky tryzen.

<sup>1)</sup> *Jagić* (Archiv sl. Phil. XXX. 626) správně odmítl interpretaci A. Pavlova, který dle zmínky starého nomokanonu o rusalkách vkorigovatí ehtěl význam bytosti personifikované, rusalky v moderním slova smyslu, kdežto slov. text nomokanonu, jak ukazuje řecký originál, rozumí pod slovem *русальки* (кар. 23: и плесанія на брацѣхъ и на стьгну творещихъ или русальки или гласовомъ птичимъ вѣрующе) slavnost rusalijské.

<sup>2)</sup> *οέβουσι ποταμούς τε καί υόμφας* (BG. III. 14).

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 54.

<sup>4)</sup> *Jagić* I. c. 629.

<sup>5)</sup> *Máchal* Nákres 116, 117, 118, *Šafařík* I. c. 80, 91, *Miklosich* I. c. 391. Kladení jídel pod stromy v Polsku dokládá už kázání v XV. stol. (*Brückner* Kaz. II. 330, 341). Zde bych podotkl, že je vůbec dosud obětování vodám (studním, pramenům a jezerům) hojně po Slovanstvu, aniž bychom mohli říci, o jaké představy resp. demonické bytosti se při tom jedná. V Srbsku na př. obětují se peníze, hadry, nebo na den sv. Barbory zrní obilné, *Trojanovič* Жртва. об. (Срп. Етн. сб. XVII.) 56, 104 sl., *Lilek* Wiss. Mitth. Bosn. IV. 422 sl. V Starém Srbsku má každé jezero svého *stopana*, jemuž se obětuje (I. c. 106). Starodávné ctění a obětování studánkám a vodám vedle dokladů již výše uvedených připomíná ještě Slovo sv. Grigorija О нъ-

Pokud se týče *vil*, tu těchto bytostí, bez pochyby velmi starých, nelze již tak určitě zařaditi do kategorie demonů manistických a nelze při nich vyloučiti možnost vzniku přímou animisací zjevů přírodních. Zdá se mi, že nejspíše máme před sebou splynutí bytostí různého původu v jednu skupinu a v jedno jméno *vil*. Vzdušné vily na př. zdají se býti spíše pouhé personifikace atmosférických sil přírodních, nežli do větrů a oblak přenesené duše mrtvých; naopak zase jiné vily zřejmě ukazují týž vznik a tytéž funkce jako rusalky, s nimiž splývají. Každým způsobem bude teprve náležitá analýsa skupiny vilské budoucím úkolem slovanské folkloristiky, a umístí-li je zde při kategorii demonů vzniklých z ctění duší, čímž tak proto, že z části sem najisto patří.

Vily pokládají se namnoze za výtvar tradice jihoslovanské, a kdekoliv se jinde vyskytují, vykládá se to jen za zjev literární, knižně přenesený. Nepokládám však thesi tuto za tak jistou, jak se za to má. Faktum je ovšem, že dnes vily náležitě především domácí lidové tradici jihoslovanské, že ruský lid jich dnes již nezná, že od západních Slovanů není mnoho dokladů a téměř jen nové. Nicméně nelze proto tvrditi, že by vily byly vlastní pouze Jihoslovánům.

Bulharská tradice oplývá vilami a můžeme je v ní sledovati až do doby pohanské. Doloženy jsou už listinou cara Konstantina Asěna (1259—1278), tedy z XIII. století<sup>1)</sup> a potom řadou jiných srbskobulharských textů.<sup>2)</sup> Také bulharská *самодива* musí býti

биений града (*Budilovič* XIII. слово Григ. Б. 243), Slovo св. отецъ о постахъ (моления кладезная и рѣчная, *Романовъ* Пам. III. 63, *Аничков* 84) a dále *Helmold* 47 (lucorum et fontium multiplex error). Jsou to vesměs kulty zemědělské, jako modlení k ohni a slunci. Ve vzpomenuém Slovu o избивении града praví se: „Овъ трѣбу сътвори на студеньци, дѣжда иски отъ него.“

<sup>1)</sup> Listina Asěnova připomíná totiž pramen *vil* (vильски кладезъ) v okolí Prilepu (*Šafařík* Okázky obč. pís. Praha 1851. 25).

<sup>2)</sup> V starém slov. překladě chronografie Georgia Hamartola, došedší nás v ruk. XIV. stol., čteme, že se objevily v Nilu dvě sireny, což vyjádřeno slovansky: „двѣ животнѣ, яже и сирини наричутся рекшевилы“ (*Sobolevskij* Mat. 177, 270). Jeden bulharský sborník z XV.—XVI. století má titul: „Слово, како зачаса самовила“ (Archiv sl. Phil. I. 609) a ze sborníka *Šafaříkova* ze XIV. stol. uvádí *Sreeněvskij* doklad: „Ивъ млада пострпа-даеть али другъ, будеть самовили братъ“ (Матер. III. 246). Srv. i *Miklosich* Lex. pal. 63 (starší doklady z bulh. kodexu Války trojanské pro чла пророчица а вила морьска).

stará, když přešla do novořečtiny — *σαμοσιδα*,<sup>1)</sup> a uvážíme-li nyní, že je vila ve víře ruské doložena, jak dále uvádím, texty z XI. a XII. století, je na jevě, že i na Balkáně byla před touto dobou. Není nijak nemožné, že zpráva Prokopiova o ctění nymf u Slovanů, hrnoucích se na Balkán, týkala se jihoslovanských vil, třebaš pramen tohoto jména přímo neuvádí. Mimo to pokládám výraz sám — *vila*, za domácí, slovanský, povstalý ze starého kořene všeslovanského, značícího tolik, co býti posedlým, zmítati se, lítati šíleně,<sup>2)</sup> a není příčiny, která by nás nutila k předpokladu, že by se byl vytvořil na Balkáně teprve později po přijetí víry křesťanské. Z těch všech důvodů soudím, že balkánská vila je pojem i výraz starý, pohanský a domácí.

Vily podle jihoslovanské tradice jsou ženy stále mladé, stále krásné, rodící se z rosy a deště, lehce oblečené, s vlasy rozpuštěnými, někdy i okřídlené, s očima ohnivýma a hlasem tak svůdným, že kdo jej jednou uslyšel, více ho nezapomene.<sup>3)</sup> Žijí v oblacích, na nebi, na horách, v lesích, ve vodě, v moři, na hvězdách, mění se

<sup>1)</sup> *Matov* Гръцкобълг. студ. 80.

<sup>2)</sup> Tak vykládal už *Miklosich* (EW. 391). Lze jej spojit s bulh. *вилня, вилняне* — dovádění, stč. *viliti, vilnēti* — nevázaně jíti, blouditi, *vilny, vilnice, vilý, vilost* — blázen, bláznění, k čemuž srv. i stč. *vila* (m.) blázen (srv. *Jungmann* Sl. s. v. a zde dále na str. 63), pol. *wila, wilowac* — blázniti, *wilać, wilanie* — zmítati ohonem (*Karłowicz* Sl. gwar s. v.); sem náleží i srb. epitheta *вилован, виловит, виленак* (*Potebnja* Ошк. знач. 167). Za to se nemohu spráteliti s výkladem *N. Veselovského*, jenž jednak vychází od staršího \**vēla*, srovnává je lit. *vilės* — duše předků (obě od idevr. kořene *vel* — hypnouti), jednak od názvu slavnosti římské *diēs violae* obdobné rusálím, a soudí, že *vila* vzniklo z *viola* tak, jako z *rosalij* rusalka (*Раѡск. XV. 288, 296*), ani s výkladem *A. Potebnji*, jenž zase pomyslel jednak na kořen *vi*, ale hlavně na lat. *vivae, vires*, bytosti to, jež v italské mythologii vystupují ve společnosti nymf, na př. na nápisech: *nymphis et viribus* (Вѡстн. XIII. 256, Объясн. малор. пѣсень. II, 400 sl., I. 85). Jiných výkladů ani neuvádím (*Afanasjev* П. в. III. 153—4); *Angelov* (srv. dále) přijímá výklad *Veselovského* (str. 16), tak i *Máchal* (Báje sloví 81).

<sup>3)</sup> K vilám srv. *Máchal* Nákras 108 sl., *Jar. Hrubý* Světozor 1880, 270, *Erben* Slov. Sborník II. č. 1, *Kukuljević Sakcinski* Archiv za povj. jugosl. I. 86—104, *Afanasjev* П. в. III. 152—186, *Veselovskij* Pаз. XV. (1889; 290—295, *Natko Nodilo* Rad XCI, 181 sl. a též materiál u *Valjavce* Nar. prip. 1858, a *Krause* Sagen u. Märcher d. Südsl. (1883). Materiál bulharský vyčerpala nově práce *Bl. Angelova* Самовилитѣ въ българската народна поезия (Изв. на сем. сл. фил. Sofia III. 1911, 1—66), kde lze nalézt i úplnou starší literaturu bulharskou.

v ptáky a hady. bojují mezi sebou i s junáky a pastýři. Nejvíce tancují vášnivě v chorovodech na určitých místech (*самодивски игрища, вилје копо, вилино копо*), kde zůstává tráva udupána, a kam se lidé střeží vkročiti!<sup>1)</sup> Jsou dobré i zlé a lid, aby je usmířil a udobřil, obětuje jim dosud pod stromy a u pramenů, jako to činíval v Rusi v XI. stol. Také některé byliny jsou jim zasvěceny, zejména materídouška (*thymus serpillum*) a třemchava, resen, rosan (*dictanus albus*). Podle působiště a atributů rozeznává srbský folklor vily skalní, lesní i vodní (*вила планинска, горска, пѣсна, водена, хорв. povodkinja, morska diklica*), bulharský pak, kde výraz vila ustoupil složenému výrazu *самовила*,<sup>2)</sup> — rozeznává *самовилы горске, самогорске, морске, прѣкоморске* a vedle toho užívá ještě slova *дива, горска дива, дива самовила* nebo *юда, дивна юда, силна юда* a pod.<sup>3)</sup> Národní písně srbské i bulharské jimi oplývají.

Na druhé straně nutno však uznati, že se víra ve vily neobmezuje na jižní Slovany. Vyskytují se ještě v tradici ruské, potom v českoslovanské a to v takových okolnostech, že k nim, myslím, nestačí předpoklad knižního přenesení. Ruská církevní poučení vzniklá patrně už v XI.—XII. století připomínají u ruského lidu kult vil vedle kultu upírů, *beregiň* a *perepluta* (srv. výše str. 43) v takové textové souvislosti, že tu nemůže býti řeči o pouhém literárním, knižním rozšíření vil na Rusi, nýbrž spíše o skutečném, lidovém uctívání vil, o skutečné lidové národní víře ruské.<sup>4)</sup> Tomu

<sup>1)</sup> K těmto vilským kolům srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 162.

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 59 a *Angelov* I. c. 14, 22.

<sup>3)</sup> K slovu *diva* srv. výše str. 32. Složka *samo-* (srv. č. samovládce, samostatný) sesiluje význam *Juda* vykládal *L. Geitler* (Poet. tradice Thráků 7, 17) za domácí slovo, srovnává je lit. *umdū* — voda, lat. *unda*, celek tedy ve smyslu vodní nymfa. Srovnej i *Veselovskij* Pаз. XV. 294. Srv. i VII. 265. Dozon a Iljev shledávali v něm docela lidovou přeměnu tradice o Jidášovi (Juda), kdežto *Athanasov* sestavoval je s domněle staroslov. božstvím vodním *чудо-юдо* (srv. *Angelov* 19). Jagić vyslovil domněnku, že *самовила* a *юда* souvisí lidovou etymologií s tradicí o *Sybille* *Judei* (srv. *Archiv* VII. 639, *Máchal* Nákras 115). S tím souhlasil i *Veselovskij* Pаз. XV. 295, *Archiv* f. sl. Phil. VIII. 330.

<sup>4)</sup> Ctění vil připomíná se v Slovu něk. *christoljubca* (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 94, 99, *Vladimirov* Поуч. 224, 225, 227, 229; вѣрують в перуна . . . и въ вилы ихже числомъ 30 сестрѣницъ глаголють невѣгласи и мнѣть богинями. . . иже ставятъ трапезу рожаницамъ, коровай молятъ, виламъ и огневи), dále v Slově Jana *Zlatoustého* (*Tichonravov* I. c. 107, *Vladimirov* 237; виламъ и мокоши, упираемъ и берегнѣнямъ ихже нарицають 30 сестрѣницъ.). Totéž má i Slovo svatého *Grigorija* (*Vladimirov* 223, 234, 235). Jinak dlužno naložiti s *Vilem*, který se objevuje

nasvědčují i pozdější zповědні knihy ruské, kde dotazy k ženám, modlily-li se k běsům, vilám, rožanicím atd., opakují se až do nové doby.<sup>1)</sup> Jestliže dnes ruský lid vil již nezná, jako nezná rodu, perepluta a beregiň, je zřejmo, že stará představa vily i výraz sám zatlačeny byly jinými, především, jak myslím, obrazem a názvem *rusalky*.

Tradice československá má pak nejen několik dokladů z doby nové, o nichž je ovšem nejisto, zda přešly do ni z jihu knižní literaturou, čili ne,<sup>2)</sup> nýbrž i starý doklad z XV. století v básni o Jetřichovi Berúnském, kde se ve v. 795 sl. o Jetřichovi praví:

„Getrich . . . neb giž bieše pasec ztratil  
w niez miel nadziegi y utiechu,  
ale přetrzen bieše pohriechu!  
genz mu byli dali wilij.  
Tu swe ztratil wšechny syly.“<sup>3)</sup>

v Slově sv. Grigorijsa, kde čteme (v Pajsiově sborníku XIV. stol.): „молится . . . богу перуну и хорсу и мокоши и вилу“ a na jiném místě: „вилу иже есть былъ идоль, нарицаемый виль, егоже погуби Данилъ пророкъ въ Ва(б)илонѣ.“ (Tichonravov 96, 97, 99, Vladimirov 231.) Text ovšem ukazuje, že tu běží o Bela babylonského (srv. Jagič Archiv IV. 423), citovaného už v letopisu (Lavr. 95), ale dlužno upozorniti, že se vedle toho v polské tradici udržuje dosud *Wil* jako strašidlo, demon v trámě, v dřevě sídlící (Karłowicz Sl. gwar VI. 126) a že v dolnołužičtině značí koltuna. (Pfuhl Slovník.) Není tedy vyloučeno, že vedle ženských vil byla i mužská postava vila, která ovšem v literárních textech doznala pomíšení s babylonským Belem.

<sup>1)</sup> Na př.: „Молилася бѣсомъ или чашу ихъ пила? Молилася еси в бабами богомъ кумирскимъ — бѣсомъ? Аще блудиши съ бабами богмервьныя блудки молишися виламъ — годъ поста.“ nebo „Ли : плутила еси съ бабами богомервскыя блуды, ли молила я еси виламъ ли роду, ли рожаницамъ и Перуну и Хорсу и Мокоши, пила и ела — 3 лѣта постъ съ поклоны.“ Srv. *Almazov A* Тайная исповѣдь въ правосл. вост. церкви. Od. 1894 I. 405 sl., III. 161, 179, 275, *M. И. Горчаковъ* Отчетъ о XVI. прис. Увар. награды. Спб. 1874. Cit. *Smirnov* Сборникъ ст. посв. В. О. Ключевскому (М. 1909) 224 a *Aničkov* Языч. 281.

<sup>2)</sup> U Rokytnice v Orlických horách říkájí Němci podle svědectví Al. Juráska „Die Wille hat ihn verführt.“ Jinde v Čechách a sice v české tradici známa je vila na Žambersku, Turnovsku, Železnobrodsku, Královéhradecku. Srv. doklady v Čes. Lidu I. 218, Pam. VI. 279, a u *Máchala* Nákras 114. V těchto případech bych ovšem při každém dokladu nechtěl tvrditi, že nevnikl do lidu z tištěných novodobých pohádek. Jinde v lidu nejsou. Srv. Č. Lid. X. 416, 336.

<sup>3)</sup> *Loriš* Sbornik Baworowského (Praha. Akad.) 374. Z tradice staré

Zde je ovšem slovo vila položeno za západoevropskou literární představu, ale je viděti, že podobná bytost existovala v tradici české pod jménem vila. Mimo to je v Čechách a na Moravě několik starých topografických jmen, jež mohou souviseti se slovem vila<sup>1)</sup> a také bych mohl zde uvést i stč. výraz masc. *vila* ve smyslu blázna u Dalimila a v Starobylých skládáních.<sup>2)</sup> Není to ovšem doklad pro demonickou vilu, ale je to slovo původu a významu totožného, poskytující podklad pro domácí původ české tradice o vilách. Ještě vážnější než české jsou pak doklady ze Slovenska, kde je víra ve vily místy velmi rozšířená; na př. v Trenčansku sotva jsou původu literárního, poněvadž jsou v představě lidu dušemi zemřelých nevěst, které bloudí, nemohouce nalézt pokoje a při tom svádějí chlapce k vášnivému smrtonosnému tanci.<sup>3)</sup> Knižní tradice jihoslovenská by byla přenesla na sever představu jinou. O jediný polský doklad, jež uvádějí *Máchal* a *Leger* od Sieradze, opíráti se nechci, poněvadž není zaručen,<sup>4)</sup> a omezují se jen na uvedené doklady ruské a československé. Ale na základě jich a dokladů jihoslovenských, navazujících věcně na starou zprávu Prokopiovu ze VI. století, soudím, že vila je prastarý zjev širšího slovanského mythu udržení z doby pohanské. Jak při tom věcně vznikla a náleží-li cele do skupiny zjevů manistických,<sup>5)</sup> či vznikla-li jinak, nemohu dnes definitivně rozhodnouti. Zdá se mi však, jak jsem už výše poznamenal, že nejsou původu jednoho.

Část tradic, zejména severní (ale i balkánské) nesou na sobě zjevné příznaky původu manistického a vily v nich nejsou než duše zemřelých, zejména nevdaných nevěst, jimž se na tomto světě

měl patrně v XV II. století vilu Rosa podle narážky *Dobrovského* (*Monatschr.* I. Aug. 59—60).

<sup>1)</sup> Srv. *Vilice* u Tábora, *Vilín* u Sedlčan, *Vilka* u Semil, *Vilovice* u Horšova Týna, *Vilov* u Domažlic, *Vilanec* u Jihlavy.

<sup>2)</sup> U Dalimila *wyla* v hl. 3, 53, (srv. ed. *Mourk* 8, 103). St. skl. III. 109 (*Jungmann* Sl. s. v.). Podobně *Cato* (*Dobrowský* *Slawin* 139).

<sup>3)</sup> Objevují se nejen v Kollarových *Zpievankách* (I. 412), ale bojně i v lidové tradici v Bošácké dolině a v Trenčanské stolici vůbec (Č. Lid. I. 219, VI. 47, XII. 46, 47 a Sl. Pohľady XII. 208, XV. 32), v Pováží (ČČM. 1832, 386).

<sup>4)</sup> *Wisla* III. 480. Zde se dří, že ve víře lidu sieradzského „występują mianowicie znané powszechnie Willy, czyli duchy młodych pięknych dziewcząt.“ Ale v Slovníku *Karłowiczové wily* není.

<sup>5)</sup> Tak vykládal vily především *Veselovskij* (Paz. XV. 288 sl., 292, 294 sl.) a po něm *Máchal* (*Bájesloví* 80 sl.).

nedostalo muže a lásky. Odtud ty funkce smyslného svádění a rozkoši. Ale z druhé části vily jihoslovanské jeví se zřejmě jako personifikace atmosférických a nebeských zjevů, zejména větru a letících oblaků, mračen, na což ukazují i proměny jich v labutě, sokoly a koně, i střely na zem vysílané, jimiž své nepřátele usmrcují,<sup>1)</sup> a bylo by dnes, myslím, těžko dokázati, že to všechno byly duše předků, do těchto zjevů lokalisované. Bezpochyby tu, tak soudím, kříží se a splývají oba elementy.<sup>2)</sup> Část představ náleží mezi čistě přírodní personifikace, část mezi duše zemřelých, a je možno, že se původní představa na jednom místě udržela, na jiném byla zatlačena druhou, na př. vlivem analogických zjevů navenk a rusalek.

Ostatně slovanský folklor oplývá ještě řadou demonických bytostí, které naplňují lesy, pole a vody a jsou vilám více méně blízké. Sem náleží na př. č. *divý muž, divá žena, lesní žena, lesní panna, bosorka, ježibaba, jedubaba, polednice, klekánice, večernice, bobovnice, újemnice, hejkal, hejkadlo, zrut, ozrut, jezinka, medulina, žithola*, r. *дивь, лѣшій, лѣшакъ, лѣсовикъ, лѣсникъ, лисун, лизун, перелесник, лисовик, підлесник, чугайстер, капуш, полевой, полевикъ, боровикъ, моховикъ, царь лесной, осинавецъ, скаменюшникъ, буякина, рогинка, богиня, лисунка, лисница, манья, бѣлун, житна баба, житный дѣдъ, зелізка баба, бісица, мавка, навка, потерча, пожерчук, страдча* (srv. výše str. 38), *покутникъ, висіпникъ, р. dziwożona, bogunka, bogienka, boginje, odmjanka, południca, południowka, przypołudnica, nocnica, światosówka, planetnica, północnica, czortowa żona*, slovin. *divje dekle, devojke, čatež, bulharská бродница, lužická džiwica, džiwoja žona, připołdnica, přezpoldnica, serpownica, serpowina, serpjelbaba, serpašyja, směrkawa, brunčadlo, worawa, wurlawa, zla žona, prišerpańc, smjertnica, hobr (rjuz), grab, šerawa, boža lošč*, z bytostí vodních pak ještě č. *vodník (hastroman), vodní panna*, r. *водяникъ, водовикъ, дѣлушка водяной, болотяникъ, топельникъ, очеретяникъ, блудъ, luž. wódný muž, nyks, nykus, wodrnyks, wódnnykus, wódna žona, nyksowka, wódný knjež*, pol. *topielec, toplec, topich, wasyrman*, slovin. *povodnj, vodni mož, gestrin, morska deklisa, powodnja devica*, z personifikací bludiček a pod. č. *bludičky, světýlka, světlonoši*, r. *перелестник, литавецъ, ohniví hadi,*

<sup>1)</sup> Srv. *Máchal Nákras* 109, 111; *Hrubý* I. c. 294, 378.

<sup>2)</sup> Tomuto názoru se blíží i *Angelov* I. c. 13.

z personifikací mlh, slov. *mátoha, mamona*, pol. *mamona* (od *mámiti*), r. *манья, мамуна* atd.<sup>1)</sup>

Jen u části těchto zjevů ukazuje tradice na původ manistický;<sup>2)</sup> jinak je to ponejvíce jen analogie ve funkci a v podobě, která nás vede k tomu, abychom je přiřadili sem. Ale, jako u vil, tak zde nelze vyloučiti možnost, že některé bytosti vznikly z přímého oživení a personifikování na př. vanoucího větru, potulujících se bludiček nebo ploužících se mlh a že teprve ex post pomísily se s podobnými zjevy původu manistického.

Pro dobu pohanskou nelze bytostí právě jmenovaných přímo doložiti, ale nebyla-li tam postava našeho nebo polského vodníka-hastrmana s těmi funkcemi, atributy a v té podobě, jak jej zná dnešní tradice lidová, netřeba pochybovati, že nějaká analogická bytost oživovala a ovládala tůně vodní už v představě pohanské. Je to nutný požadavek toho stupně náboženského, na němž se víra slovanská nalézala na konci doby pohanské. Poludnice zná však česká glossa v *Mater Verborum* z XIII. stol.<sup>3)</sup> a polská tradice z XV., ruská z XVI. století,<sup>4)</sup> vodník-hastrman doložen u Čechů ze XIV. stol.,<sup>5)</sup> ruský *водовикъ* jako osobní jméno z r. 1229 v letopisu *Novgorodském*,<sup>6)</sup> a ve vodní demony mořské věřili *Pomorjané* už za doby *Dětmarovy*.<sup>7)</sup> Jenom blíže neznámý *pereplut* a

<sup>1)</sup> Z literárních dokladů, roztroušených po nesčetných knihách a článcích, mohu zde odkázati jen na přehledy u *Ajanasjeva* *П. вощр.* II. 234, *Máchala* *Nákras* 124 sl., 130 sl., 141 sl., a novější sbírky: *Ad. Černého* *Myth. bytošce* huž. Serbow, *Budyšin* 1898 (srv. *Národop. Sborník* III. 26 a polské vydání M. Grabowského. *Varš.* 1901), *V. Bugiela* *La démonologie du peuple polonais* (Paris 1902), *Opisówka A. Mat.* по гупульскої демонології (Mat. до укр. етн. XI. 1909), *VI. Hnatjuka* *Знадоби до української демонології* I—III. (Етн. 36. XV., XXXIII—XXXIV, zde srv. literaturu starší na str. 261), *Sumcova* *N. Boginki — mamuny* (Wisła V. 572), *S. Udziely* *Świat nadzmysłowy* (Wisła XII. 131) a příslušné statí v dílech *Kolberga*, *Šejna*, *Čubinského* atd.

<sup>2)</sup> Na př. u bludiček, světýlek (*Charvát* *Sl. Pohř.* XV. 32).

<sup>3)</sup> Ed. *Patena-Srezněvskij* 30: *poludnice — driades deae silvarum*.

<sup>4)</sup> Srv. *Brückner* *Archiv* sl. Phil. XIV. 188 (poludnica v pol. kázání z r. 1466 a v dopise pastora Paula Oderborna z r. 1581).

<sup>5)</sup> *Zábrt* *Obyčeje* 205 (v slovn. *Veleš.* a v *Nomencl.* — *vaserman, vastrman*). O *vodním mužovi* čteme u *Břežana* při r. 1555 (*Zábrt* I. c. Srv. i *Č. Lid.* IV. 523).

<sup>6)</sup> Srv. *ПСРЛ.* III. 45, IV. 29., *Majkov* *L. soudil* (О древней культуре зап. Финновъ. 1877. 82 sl.), že i *Wetelinen* finské *Kalevaly* je přejatý r. *водной*. Srv. *Vladimirov* *Поуч.* 203.

<sup>7)</sup> *Dětmar* VII. 52. Viz výše str. 29.



beregyně, které stavěny jsouce do jedné řady s vilami, zdají se patřiti také k této skupině, doloženy jsou starými ruskými prameny již z konce doby pohanské, jak jsem výše uvedl na str. 43. K lesnímu demonu дивъ zvanému srv., co pověděno bylo na str. 32., kde uvedeny i doklady z XI. a XII. století.

## 2. Bytosti osudové.

Původu spíše manistického než jiného jest dále skupina bytostí osudových, které přímo zasahují do osudů člověka od narození až do smrti.

Zprvu Slované podle jasné a věrohodné zprávy Prokopiovy nevěřili v osud a v jeho působení na člověka. Praví Prokopios: „Osudu neznají a vůbec neuznávají, že by měl nějakou moc nad člověkem. Jenom když se blíží smrt, buď nemocí nebo válkou, slibují, uniknou-li, obětovati bohu za své zachránění, a když vyvážnou, obětují, co příslibili, jsouce přesvědčeni, že záchranu děkují té oběti.“<sup>1)</sup> Tak bylo tedy ještě v VI. století po Kr. Nicméně se později setkáváme v mythologii slovanské přece s bytostmi, které mají vliv na osudy člověka. Sbírkou dnešního slovanského folkloru vykazují velkou řadu bytostí podobných, zvaných u Srbochorvatů *rodjenica*, *rojenica*, *sudjenica*, судница, суђеница, u Slovinců *su-jenica*, *sojenica*, *zelkinje*, *zelna žena*, u Bulharů урисница, орисница, уресица (z ř. ὀρίζοντες), наръчница, u Čechů *sudička*, *rodička*, *věštice*, u Srbů lužických *sudzička*, *wosudnica*,<sup>2)</sup> u Rusů rojаница, удълъница, наречница, k nimž možno připojiti i funkce čarodějek zv. вѣдьмы, вѣщицы a Zlatou babu ruské tradice,<sup>3)</sup> — tedy vesměs bytostí představených ženami, buď krásnými dív-

<sup>1)</sup> BG. III. 14: Είμαρμένην δὲ οὐτε ἴσασι, οὐτε ἄλλως ὁμολογοῦσιν ἔν γε ἀνθρώποις ῥοπὴν τινα ἔχειν, ἀλλ' ἐπειδὴν αὐτοῦς ἐν πόσιν ἦδη ὁ θάνατος εἶη, ἢ νόσῳ ἀλοῦσιν, ἢ ἐς πόλεμον καθασταμένους, ἐπαγγέλλονται μὲν, ἦν διαφύγασι, θυσίαν τῷ θεῷ ἀντὶ τῆς ψυχῆς αὐτῶν ποιῆσαι, διαφύγοντες δὲ θύουσιν ὅπερ ὑπέσχοντο, καὶ ὄνεται τὴν σωτηρίαν ταύτης δὴ τῆς θυσίας αὐτοῖς ἐωνήσθαι.

<sup>2)</sup> Tak ma Píuh, Černý však (Myth. byt. 18) jména toho nezná.

<sup>3)</sup> K Zlaté babě srv. Máchal Nákras 78, *Trubeckij N.* Къ вопросу о Золотой бабѣ (Этн. Об. 1906, 52). Nejstarší doklad je v Nikonovském letopisu k r. 1396: „Стефан (епископъ Пермскій) Божій человекъ истиненъ бѣ, живяще посреди неvěрныхъ человекъ, ни Бога знающихъ, ни закона вѣдающихъ, молящеся идоломъ, солнцу, огню, водѣ, каменію, древию, воломъ, козамъ и куде никомъ и волхвомъ и золотой бабѣ“ (ПСРЛ. XI. 164, 165).

kami nebo stařenami, někdy předoucími nit osudu a žití lidského, jejichž sudbě nikdo neujde.<sup>1)</sup>

Že tato víra nevznikla teprve po době pohanské, vidíme z toho, že už prameny ruské z XI.—XIII. stol., tedy ještě z konce věku pohanského, připomínají bytosti podobné a to jednak demona mužského zv. *Rodъ*, jednak demony ženské zv. *Rožanica* (pl. *Rožanice*), *Roždenica* a mluví o nich tak, jako by je pokládaly za přežitky pohanství, té doby v lidu ještě nezdolaného. V starých církevních poučeních z XI. století: v Slovu něk. christoljubca a v Slovu sv. Grigorija,<sup>2)</sup> v textech Proroků s tolk. odnášejících se k originálu Upyra Lichého z r. 1047,<sup>3)</sup> v Ústavu bělečském (Запов. св. отецъ) z XI. stol.,<sup>4)</sup> dále v traktátu „Otázky Kyrikovy

<sup>1)</sup> Srv. *M. Valjavec* O Rodjenicah ili Sudjenicah. Književnik II. 52 (1865) a Pripovjedke 76—91, *Afanaseju* П. в. III. 318 sl., 353 a *Máchal* Nákras 76 sl., *Hanuš* O method. výkladu pověstí slovanských (Praha 1862) 7 sl., *Potebnja* O мнѣ. значеніи нѣк. обрядовъ и повѣрій (Чт. ист. общ. М. 1865, 85—232). *Veselovskij* Судьба-Доля Рая. XIII. (Сборникъ Ак. XLVI. 173—260. Дополньки к тому Сборн. LIII. 167—183).

<sup>2)</sup> Slovo něk. christoljubca: „еже молятся огневъ . . . і роду і рожаницѣ . . . иже ставятъ лише кутья, ини тряпезы законнаго обѣда, иже нарицаются безаконная тряпеза, мѣнимая роду і рожаницамъ“ . . . V jiné versi „иже ставятъ тряпезу рожаницамъ . . . иже молятся огневи . . . роду і рожаницамъ и всѣмъ проклятымъ богомъ ихъ . . . нъ смѣшаемъ съ ипольскою тряпезою тръсвятія Богородица съ рожаницями въ прогнѣваніе Бугу. (*Vladimirov* Поуч. 225, 226, 229, *Tichonravov* Лѣт. IV. 90, 94, ed. *Nikolskij* Mat. 113; srv. *Aničkov* Яз. 84); Slovo sv. Grigorija: От тѣхъ извыкоша халдѣи. начаша требы имѣ творити великия, роду і рожаницамъ . . . і болгаре . . . оттудуж извыкоша елени класти требы, атремиду і артемидѣ, рекше роду і рожаницѣ. таи иже егуптяне, такоже і по словѣнъ доиде се слов. і ти начаша требы класти роду і рожаницамъ . . . тряпезы нареченыя роду і рожаницамъ . . .“ V jiné versi se to opakuje a dodává na konci: „Рождства Богородици кѣ рожаницнѣ тряпезѣ отклады дѣюче.“ (*Vladimirov* 231, 232, 233, 234, 235, *Tichonravov* 96, 98, 102); *Aničkov* Яз. 70—71 pokládá místo toto za vložku z poč. XII. stol. V těchto textech jsou zajímavé nářky na to, že později vzývání Rodu a Rožanic přenášelo se na Рождество a Богородици. Srv. i *Veselovskij* Рая. 179. *Aničkov* Яз. 30. Podobně se připomíná stavění trapez a plnění číší idolům s roznámkou „се первии идолъ рожаницѣ“ a se zvoláním „горе ставящимъ тряпезу рожаницамъ“ v krátkém traktátě nalézajícím se v ruk. mosk. synod. knihovny pod č. 954, a dále „тряпѣзу класти рожанцю“ v ruk. novgorod. Sborníku č. 1262 i. 47 (*Tichonravov* 86, 88).

<sup>3)</sup> Srv. *Vladimirov* Поуч. 319. Zde nalézáme *roždenice* za ř. τούχη.

<sup>4)</sup> *Golubinskij* Ист. р. церкви I.<sup>2</sup> 2, 546.

a odpovědi Nifontovy“ z první polovice XII. stol.,<sup>1)</sup> v slovanském překladu proroka Isaiáše z XIII. stol.,<sup>2)</sup> v Izborniku XIII. stol.<sup>3)</sup> a v jiných ještě textech<sup>4)</sup> čteme stále zmínky o modlení se k Rodu a Rožanicím, o obětech jim přinášených v medu, síru, chlebu, kaši (kutja) a obilí, dále o „stavění trápezy“ (obětního stolu) a pití číší na počest Rožanicím i o střihání vlasů dětských v obět jim.<sup>5)</sup> K Rodu bych ještě připomněl, že v jedné versi Slova Daniela Zatočnika (XII. stol.) figuruje jako bytost, již se děti bojí.<sup>6)</sup>

A tak nemůže býti pochyby, že na konci doby pohanské

1) Čl. 33: Аже се роду и рожаницѣ крають хлѣбы и сиры и медь? — Бороняше велми: нѣгдѣ, рече, молвить: „горе пьющимъ рожаницѣ!“ (Ист. Библ. VI. 31.)

2) Paremejnik г. 1271: Готовяюще рожаницямъ трапезу и исполняюще дѣмонови (рожаницамъ) чърпанне (ἐτοιμάζοντες τῷ δαιμόνιῳ τραπέζαν, καὶ πληροῦντες τῆ τύχῃ κέρασμα). Is. LXV., 11 (Svezněvskij Mat. III. 141).

3) А овцѣ вѣрнии людье иже работаютъ Богу а не рожаницямъ. Раби суть то, иже служатъ Богу а не роду и рожаницямъ. (Svezněvskij I. c.)

4) Tak uvádí ještě Svezněvskij Mat. III. 138 následující doklady pro Roda: „Артеми юже нарицають родъ“. (Žití sv. Trifona 2. Min. čet. fevr. 20). „Муку варити Богородицы а роду примолвивающе (Min. čet. Makar. avg. 584) Иже въ получаніи вѣрують и въ родоловие, рекъше в рожаница (Novg. krm 1280). Съ робятъ первыя волоы стригуть а бабы каши варять на собраніе рожаницамъ. (Цвѣтникъ XVI. stol.). Трапезы кумиромъ, роду и рожаницамъ (Min. čet. Makar. avg., 587, srv. i 584). Slovo О твари и днии рек. недѣля (Svezněvskij Древн. Пам. Изв. X. 699 sl. Srv. Aničkov Яз. 85). V Dubenském sborníku 135 čteme: „А что рожданицы крають хлѣбъ и сыръ и медъ“ (Srv. Svezněvskij Сборникъ отд. р. яз. XII. 1875, 314). Mimo to existovalo zvláštní poučení „Слово Исаія пророка о поставляющихъ трапезу Роду и Рожаницамъ“, které však není dosud vydáno. Srv. jen zmínku u Gorškého a Novostrufejeva Опись рук. син. библ. ч. 231, dále u Golubinského Ист. р. ц. I<sup>2</sup> 828 a Aničkova Языч. 21, 241, kdež se z něho uvádějí tyto přípisky sem spadající: „иже Богу служатъ, и волю его творять а не роду и рожаницамъ, кумиромъ суетнымъ... забываяще гору святую Мою готовяюще трапезу роду и рожаницамъ.“

5) K Rožanicím srv. stat A. Svezněvského Роженицы у Славянъ и другиъ языческихъ народовъ. Спб. 1855.

6) Дѣти бѣгають рода а Господь пьяного челоуѣка. (Buslajev Ист. Хрест. 631, 641.) Zde Buslajev uvádí ještě citát z jednoho Sborníku XV. stol. (v bibl. mosk. archivu innostr. děl. č. 478 str. 365) o vytvoření duše v člověku: То ти не родъ съдя на въздухъ... воёмъ бо есть творецъ Богъ а не Родъ.“ Matusiak však nesprávně pokládá Roda za příjmení nejvyššího boha, o němž srv. dále (Lud XIV. 62).

byla v ruském lidu a patrně i na Balkáně<sup>1)</sup> zakořeněna víra v bytosti, které určují osud člověka při narození. Na tuto funkci Rodu a Rožanic ukazuje i etymologický výklad jmen i shoda se známými analogickými zjevy pozdějšího folkloru slovanského i s římskými Parkami nebo řeckými Moirami a nordickými Nörnami (dřisir), které vesměs mají úkol určovati osud lidský. Oběti jim podávané dlužno vyložiti asi v tom smyslu, jako oběti dosud v Chorvatsku, Slovinsku nebo v Čechách konané (při porodu kladou se pro ně na stůl jídla a pití). Dary těmi mají býti Sudičky získány k vyrčení osudu příznivého.<sup>2)</sup> Rod a Rožanice uctívány byly stále, ale mimo to existoval zvláštní výroční svátek jim věnovaný a dnes zaniknuvší, který po dlouhou dobu připadal na druhý den po Narození Páně ve svátek Bohorodičky. Čteme častěji, že trapeza postavená v ten den Rodu i Rožanicím posvěcovala se troparem Bohorodičky, mouka a sýr nosily se obětí „v čest Bohorodičky“<sup>3)</sup>

Rozpor, který se jeví mezi tímto výsledkem a zprávou Prokopiovou, možno vyložiti především tím, že Prokopios měl patrně na mysli víru v osud pojmu antického, v abstraktní nezměnitelné fatum, kdežto v uvedených kázáních slovanských z XI. a XII. stol. běží o konkrétní demony, kteří působili na osud člověka, mohouce jej měniti tak nebo onak, podle okolností, hlavně podle poměru, v jakém k nim člověk stál. Proto ty stále a hojné oběti Rodu a Rožanicím. Za druhé však i velký interval časový mezi VI. a XI. stol. padá na váhu, neboť je na snadě, že se zatím v době pěti set let mohly do mythologie slovanské dostat bytosti osudové vlivem sousedních náboženství. A je vskutku těžko odmysliti vliv Park a Moir při historické tradici o Sudičkách nebo Rožanicích, zejména, když Slovo sv. Grigorija výše citované (str. 67 pozn. 2) přímo vykládá, že ctění Rodu a Rožanic znali Chaldeji, Bulhaři, Helleni a na konec že došlo i do Slovanů... Jinak však postava Rodu děti strašícího i Rožanic při porodu fungujících ukazují, že tyto bytosti byly nejspíše původu manistického, že to byly duše předků, ochraňující, resp. působící na osud členů své rodiny<sup>4)</sup>. Podle Veselovského zastoupil Roda домовој а помѣр

1) Na Balkán (k Bulharům) ukazuje narážka v Slovu sv. Grigorija (Vladimirov Поуч. 231, 233) a též srv. překlad Hamartolův dále citovaný na str. 70. (Srv. Polívka I. c.)

2) Srv. Máchal Nákres 79.

3) Srv. Golubinskij Ист. р. ц. I. 1. 855.

4) Tak i Veselovskij I. c. 180 sl. a Vladimirov Поуч. 200.

jeho k Rožanicím je poměr praotce k ženám v obščinorodovém sňatku.<sup>1)</sup>

Že by Slované měli v pohanské době i všechny další personifikace abstraktních představ, jež se objevují v pozdějším folkloru, hlavně ruském a jihoslovanském, není tak jisté a nemohu v tomto bodu plně sdíletí mínění N. Veselovského.<sup>2)</sup> Pokládá bych ruské a jihoslovanské personifikace osudu určeného nebo náhodného (доля, недоля, судьба, судьбина, судина, судинушка, pol. licha, srepa, несреpa, счастье, получай, усуд<sup>3)</sup> spíše za zjevy vzniklé pod vlivem tradic antických o τύχη, fatu, fortuně, nemesi a pod. Jen víra v sreču a strěču mohla býti stará, neboť je doložena u starých Bulharů a Rusů už v IX.—XI. století.<sup>4)</sup> Tímž cizím vlivem nabývaly i starý Rod a Rožanice později významu τύχη, εἰμαρμένη, γένεσις, genitura, fortuna, str. родословие, рождение v tradici literární, a docela i významu hvězdy, planety.<sup>5)</sup> Podobně vznikly u Slovanů později i jiné personifikace čistě abstraktních pojmů hoře (r. горе, кручина), bídy (r. бѣда, pol. bieda, srch. bijeda, r. нужда, нужда, обида), personifikace nemocí, zimnice,

<sup>1)</sup> Veselovskij I. c. 177—179.

<sup>2)</sup> I. c. 174 sl. 185. Srv. i Sonni 3 sl. (viz násl. poznámku).

<sup>3)</sup> Srv. o nich A. Potebnja О долѣ и средныхъ съ нею существахъ (Труды Арх. Общ. М. I. 153), Krauss Fr. Sreča. Glück und Schicksal im Volksglauben der Südslaven. Wien MAG. V. 1886, Veselovskij N. Судьба — доля (srv. výše str. 67), Afanasjev П. в. III. 318 sl., Máchal Nákties 81 sl., Poltva Arch. sl. Phil. XIV. 137 a nověji v stati A. Sonni Gore и доля въ народныхъ сказкахъ. (Eranos. Сборникъ въ честь Н. П. Дашкевича, К. 1906. 362 Изв. Унив. 1906 X. Srv. Národop. Věstník 1908. 135). Sonni víře v dolji a sreču dává původ antický, římský.

<sup>4)</sup> Kozma presbyter (X. stol.) vytýká mezi jinými lidu bulharskému pokřesťenému, že věří v srjatu a sny (narážejе při tom, že to je učení dábelské): „не тако бо суть християне, аще съ гуслими и плесаниемъ и пѣньми бесовскими вино пюють и срящамъ и сномъ и всякому учению сотонину вѣрують“ (ed. Popruženko 80). Z Rusi srv. Ústav bělečský XI. st. (Golumbiskij Ист. р. ц. I.<sup>2</sup> 2, 544) a Slovo sv. otecъ како жити христ. (Ponomarev Пам. III. 39). Srv. i Слово о ведрѣ ze Zlatostruje XII. stol. (Aničkov Яв. 94) a Srečevskij Mat. III. 820 s. v. сръча, стрѣча.

<sup>5)</sup> Srv. Veselovskij 180, 212, 234—236 (už v Ilvické Krmčf, u metropolitě Daniela v Domostroji) a J. Poltva Neuer Beitrag zur Roždenica. (Archiv sl. Phil. XIV. 137), kde uvádí doklady ze slovanského překladu G. Hamartola podle ruk. předlohy z poč. XIV. stol. ze slova roždenice za γένεσις, τύχη, Docela i εἰμαρμένη objevuje se v slov. textu (IX. 7.): мармену създаше льсть. Srv. Veselovskij I. c. 223, 252. Viz výše str. 68. pozn. 2 (z paremeinika r. 1271) a pozn. 4.

moru a podobné, které hojně vystupují v pohádkách.<sup>4)</sup> Personifikované pojmy нужда, обида, жля shledáváme už ve Slovu o pluku Igorově,<sup>5)</sup> a český třas (strěs, třes) v textech XIV. stol.<sup>6)</sup>

### 3. Ctění zvířat.

Zde bych také nejlépe připomněl, že Slované vedle výše zmíněného kultu hada hospodáře a zvířat, v jejichž podobě se občas zjevovala duše domového, měli i jiná zvířata v úctě, jejíž původ zůstává zatím nejasný.

Že různá zvířata byla uctívána, dosvědčuje několik narážek z konce doby pohanské a z počátku křesťanství, jež uvádím v poznámkách.<sup>4)</sup> Je však zatím nemožno blíže tuto víru analysovat i vysvětliti její původ, zejména, na kolik souvisí s kultem duší a přenášením duší předků do těl zvířecích, nebo zda je to survival Wundtova animalismu,<sup>5)</sup> nebo na kolik narážky v citovaných pramenech jsou jen ohlasy cizích věr a mytů bez skutečného podkladu ve víře slovanské.<sup>6)</sup> O některých zvířatech víme, že byla

<sup>1)</sup> Už v slovu sv. Grigorija o klatвахъ и суевѣрїяхъ objevuje se personifikovaný demon zimnice тряса. Ale tradice o trjasce přešla sem z Bulharska, jak čteme přímo v stati „о книгахъ истинныхъ и ложныхъ“: „о недужѣ естественнѣмъ и еже именують трясавици, басни суть Іеремїа попа Болгарьскаго, семь дщерїй Нродовыхъ трясами басньствоваше. (Kalajdovič Ioannъ Эка. 210. Srv. Buslajev Ист. крест. 531, 542). Dále srv. i Слово св. otecъ како жити христїаномъ kde se praví: „бѣса глаголемаго трясовицу творять“ (Ponomarev Пам. III. 39).

<sup>2)</sup> Ed. Erben 5, 7.

<sup>3)</sup> Srv. Soukup Příspěvky bájeslovné. Rozpr. spol. př. star. III. (1892) 73.

<sup>4)</sup> Povšechné zmínky máme v Slově Grigorija Bohoslovce z XI. stol. (Бесѣда св. Гр. Бог. о избнении града): „Овъ рѣку богыню нарицаеть и звѣрь живушь въ ней яко бога нарицаая, трѣбу творить.“ (Buslajev Ист. Хр. 325, Budilovič XIII. слов. 243), a v homiliách Opatovickém zakazuje se: „ac nequaquam bestiam aliquam (pro deo colere debemus). Srv. ed. Hecht 57.

<sup>5)</sup> Jest přirozeno, že některá zvířata, zejména větší dravci, mohla v člověku buditi bázeň a úctu bezprostředně, bez animisování jich dušemi předků. Srv. o tom u Wundta IV. 1, 322, 328. U Slovanů mohl by sem spadatí později doložený kult vlka nebo medvěda, není-li to původem kult totemový.

<sup>6)</sup> Z celkových prací o ctění zvířat, které se u větší míře dotýkají i Slovanů, uvádím hlavně V. Klinger Животное въ античномъ и современимъ суевѣрїи (Изв. Унив. Кіевъ. 1909—1911. Сер. Кіевъ 1911), kde je úplná starší literatura. Pozdější doklady o zoomorlických božstvích u Slovanů viz u Afanasjeva П. в. I. 488, 592, 720, 733 sl.

zasvěcena jednotlivým bohům, na př. kůň Svantovítovi a Radegastovi,<sup>1)</sup> kanec Radegastovi, kohout bohům slunečním Svarogu a Chorsu, o čemž srv. příslušné stati v textu dalším. Také o býku se napovídá, že byl ctěn jako bůh, ale zprávy staré jsou jednak nesprávné, jednak málo spolehlivé. Nespolehlivý je sám sebou text t. zv. Ebstorfské legendy, která mezi slovanskými (polabskými) bohy připomíná *Swentebueck-a*,<sup>2)</sup> ve kterémžto jméně složka *bueck* by ukazovala na *svatého býka* proto, že jej autor legendy ztotožňuje s Jupiterem Hammonem, zobrazeným s rohy (třebas beranými). Ještě méně spolehnouti lze se na texty arabské u Rosteha a Kardíziho připomínající ctění býka u Slovanů. Běží v nich nejspíše o omyl,<sup>3)</sup> vzniklý přepsáním arab. *thírán* — býk za arab. *nírán* — oheň, neboť jiné zprávy orientální mluví o ctění ohně u Slovanů.<sup>4)</sup> Jinak je ovšem kult býka nebo tura, jakožto symbolu plodivé síly a s tím spojený kult býčího phallu znám v pozdějším folkloru slovanském<sup>5)</sup> a sousedním.<sup>6)</sup> Z ptáků zvláštní význam měl už v pohanské době kohout a udržel jej v tradici lidové po dnešní den.<sup>7)</sup> Zejména černý kohout a černá slepice mají dosud velikou úlohu při všech důležitějších funkcích životních, jak při porodu, šestinedělí a při svatbách, tak i při pohřbech, jako obět

<sup>1)</sup> Speciální stať o ctění koně napsal *Zá. Tobolka*. Kůň v bájesloví slovanském. Čas. ol. mus. 1894 č. 42—43. Jinak srv. i *Helm Altg. Rel.* 205.

<sup>2)</sup> Srv. *Leibniz Scr. rer. brunsv. Han.* 1707. I. 191.

<sup>3)</sup> Kardízi (ed. *Bartold* 123) Slovo *thírán* má i Rosteh (srv. *Chvolson Ибн Дасра* 30), ale Chvolson sám opravil je v *nírán*. Srv. i *Westberg ЖМНП.* 1908. III. 2. 16.

<sup>4)</sup> Srv. dále str. 84.

<sup>5)</sup> S tím souvisí též, že v starobyých písních svatebních vystupuje býk jako symbol ženicha (resp. jeho plodného údu) a kráva jako symbol nevěstin. Srv. *Volkov Rites* II. 572 sl., 577, III. 558, 569, a *Potebnja* Объясн. пѣс. I. 325.

<sup>6)</sup> Na př. v učení Zoroastrově a šamanismu. *Spicyn Шаманизмъ* 8. Uctívání býka (a krávy) není však jen symbolické, nýbrž má i podklad hospodářský. Zvířata tato byla nejcennější částí hospodářského dobytka a nejvíce šetřena, z čehož vzniklo i uctívání (*Hirt Idg.* 283).

<sup>7)</sup> Kohouty házeli Rusové do Dunaje při pohřbívání mrtvých před Durostorem r. 971 (Lev Diakon IX. 6. srv. citát v *ŽS.* I. 230 pozn. 3), a podle Fadlána r. 922 hodili příbuzní k mrtvému velmoži ruskému kohouta a slepici (*ŽS.* I. 378). Slovo Jana Zlatoustého připomíná obětování kurů Svarozicovi a také Slovo něk. christoljubca (*Tichonjavov Лѣт.* IV. 89, 108, *Vladimirov Пуч.* 224, 237). K starým dokladům ze slovanských hrobů srv. *ŽS.* I. 174, 261.

demonům nad jiné patřící a patrně milá.<sup>1)</sup> Při porodu a svatbě je význam slepic zřejmý; je tu patrně dnes symbolem a dříve byla nositelkou plodivé síly, která se měla darováním a požitím ptáka přenést na manžely.<sup>2)</sup> Ale jaký je její význam při pohřbívání? Proč je obět slepice nebo kohouta typickou obětí při stavbách domu, krbu, studně, mostu a pod.<sup>3)</sup>

Od pouhého přímého divinování a ctění zvířat rozeznává se *totemism* tím, že zvíře (a sice určitý kolektivní rod zvířecí) je uctíváno zároveň jako *totem* rodu nebo kmene, bytost, která jej ochraňuje. Totemistické ctění zvířat založeno je především v kultu předků: určité zvíře pokládá se za předka, za ochranného demona rodu nebo jiného družstva (clanu) těch, kteří ke kultu jeho náležejí a spojení jsou plněním jistých zákonů a příkazů. Toto zvíře je příslušníkům svazu svaté.<sup>4)</sup>

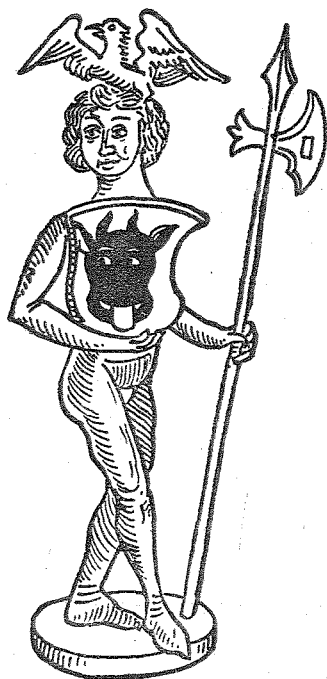
<sup>1)</sup> Obvyklé je přinášení slepic šestinedělkám, rovněž jako přinášení jich v dar novomanželům. (Srv. *ŽS.* I. 84.) Ale nejzajímavější je stále a jak vidno z poznámky předešlé, už od dob pohanských udržené obětování černých kohoutů nebo slepic při pohřbech a umřání, s nímž se dosud setkáváme u Srbů (*Miličević Живот Срба* 121, 127—131, 338, *Trojanović Срп. Ерн.* 36. XVII. Жртвени об. 54—57, *Стари погреб* 127, *Lilek, Wiss. Mitth. Bosn.* IV. 404, 415), u Bulharů (*Paraškevoe Погр. об. у бълг.* 375), u Slováků (Slov. Pohľady XV. 25), Rusů i Čechů. U Čechů doložil to už *Hájek* v *Kronyce* list 147 (r. 1541). O úloze kohouta při obyčejích ruských srv. *Kolljarevskij Погр. об.* 79, 86, *D. Zelenin Троещиплатница. Вятка* 1906, a vůbec *Klingera Животное* 317. V právě uvedeném pojednání obírá se Dm. Zelenin starým ruským obřadem obětování kur, které třiikrát vyvedly kuřata (zach. hlavně ve vjatské gub. pod názvem *троещиплатница*, také *курятица* a i jinde po Rusi). Má jej za survival doby pohanské. Zajímavá je také analýsa dvojí síly, které lid kuře přičítal, síly plodivé a síly nečisté, zlo věštící (*курячий боръ*). O kohoutovi jako věštci srv. *Zibrt Seznam* 67, *Klinger Жив.* 317 sl., 320. Že také v sousední Litvě obětní zvířata byla především barvy černé, viz u *Brücknera* Litva 41 sl.

<sup>2)</sup> Srv. *Klinger Жив.* 327 sl.

<sup>3)</sup> Srv. *Wiss. Mitth. Bosn.* IV. 437, *Trojanović Жртв. об.* 54 sl.

<sup>4)</sup> Srv. *Fraser Le totemisme. Edinb.* 1887, *Totemism and exogamy. Lond.* 1910, *Arn. van Gennep Religions, moeurs et légendes.* II. Paris 1909. 9 sl., *Wundt Völkerpsychologie* IV. I. 327 sl., *N. Thomas Animal superstitions and totemisme (Folklore* 1900, 227 sl.), *Michajlovskij Шаманизмъ* 39 sl., Nejúplnější literaturu k totemismu viz v stati *A. Goldena Totemism, an analytical study. Journ. of Amer. Folklore* 1910, 179. Srv. *Helm Altg. Rel.* 25. Původní forma je především manistická, rodová, pozdější ta, v níž totem je ochranným demonem jakékoliv organisace, jejíž příslušníci se mu v jisté době (nejčastěji v době dospělosti) zasvěcují. Pak mohou i členové různých rodů býti příslušníky jednoho totemového družstva (*Wundt* I. c. 339—346). Srv. však i *Lehmann Kult. d. Geg.* I. III. 20.

Tato forma náboženská byla velice rozšířená, ale u Slovanů nalezáme po ní už jen nepatrné stopy, tak jako u Germánů.<sup>1)</sup> Výše vzpomenutá a jistě pradávna představa hada-hospodáře, jako



Obr. 3. Obraz Radegasta v kronice Bothonově.

ochránce domu a rodu, je asi i u nás ohlasem totemismu,<sup>2)</sup> a nebylo by nijak překvapující, kdybychom se u Slovanů setkali se znakem hada na štítech nebo na odznacích válečných, za nimiž táhly jednotlivé rody a kmeny do boje podobně, jako to bylo u Thráků, u Germánů a konečně i u římských legií.<sup>3)</sup> Od kronikáře XV. stol. Bothona (srv. přídavek) dovídáme se sice, že ratarský bůh Radegast měl na prsou odznak tuří hlavy, což by ukazovalo na kmenový totem, ale zpráva tato není hodnověrná, právě jako další zprávy Bothonovy o tom, jak Radegast vypadal.<sup>4)</sup> Snad je to jen výtvarná fantazie. Za to je možno, že přezdívkou Vlci (v pramenech *Vilzi*, *Vilti* — země *Vilcia*, *Vilze*, *Vilte*, *Wilzinand* ze stsl. *vlskz*, polab. *vauk*), kterou Germáni dali slovanskému kmeni Lutici — Veltů, vznikla z toho, že odznakem tohoto kmene byl vlk. Podobně bylo snad i se zvířecími jmény jiných slo-

vanských kmenů: Vraňané, Suslové, Reregové a s množstvím osadních resp. rodových názvů, s kterými se setkáváme po celém Slovanstvu dosti často (Vlčici, Wolczki, Wilczki, Volkovci, Vlčkovici, Vlčovici, Vlkovici, Zubrici, Zubři, Vranici, polab. Varnici,

<sup>1)</sup> Helm Altg. Rel. 157, R. Meyer Altg. Rel. 486.

<sup>2)</sup> Had je vůbec zvíře *κατ' ἐξοχήν* totemové, stojící v čele všech totemistických a manistických kultů (*Wundt* IV. 1. 358).

<sup>3)</sup> Tato „signa“ jsou častěji doložena u Germánů (*Helm* l. c. 288), Pečeněgů (*Kardízi* ed *Bartold* 120) i u Slovanů polabskobaltických (*Saxo Gram.* ed *Holder* 568, *Dětmar* VI. 16, 17, VII. 47), českých (*Kosmas* I. 10, II. 17,) ale u nich nevíme, co představovala. U germ. Batavů zobrazovala divoká zvířata (*Tacitus Hist.* IV. 22). O slovanských znameních v Arkoně užívá *Saxo* (l. c.) významu „signa et aquilae.“

<sup>4)</sup> *Bothonis Chronicon* (*Lebnis Scr. rer. br.* III. 339). Viz obr. 3 zde na

Wronki, Vranovci, Vranovici, Medvědivci, Medvedovci, Tuřici, Turovici, Sokolki, Sokoli, Sokoliky, Sokolyňci, Sykořici, Orlovici a pod.), pokud to ovšem nejsou patronymika odvozená od pouhé přezdívkou předka. Věc by rozhodlo teprve hlubší studium.

Je také velice zajímavé, že se i později setkáváme ve víře lidové se zjevy, které lze nejlépe s tohoto hlediska vyložit, na př. se zvaním vlka na svatbu nebo na hody sváteční nebo se zákazy pronášeti jeho jméno, pro což máme doklady od XV. stol. po dnešní den.<sup>1)</sup>

Ovšem pravý skutečný totemismus vyžaduje více, než jen etění jistého zvířete, jako ochránce rodu, neboť vyžaduje zároveň zákazu zabíjeti a jísti (také opak) totem a vcházeti ve sňatek mezi příslušníky téhož totemu.<sup>2)</sup> Totem má tedy funkci a význam náboženský i sociální, zejména v úpravě poměrů pohlavních, — a to jsou věci, kterých zatím u starých Slovanů vedle doloženého etění některých zvířat doložit nelze. Spíše by bylo lze v účtě včely, vlaštovky, mistry i lasičky, medvěda,<sup>3)</sup> spatřovati survivaly původního totemismu, ač tu zase dosud nelze zjistiti stáří tradice a tím i vyloučiti možnost, že tato jednotlivá tabu mohla vzniknouti v lidové tradici slovanské teprve vlivem kultur jiných.

Víry v metempsychosu a tím i v stěhování duší do těl zvířecích, což existovalo podle tradice Kadlubkovy u sousedních Prusů a Lotyšů,<sup>4)</sup> u Slovanů doložit nelze.

#### 4. Animisace zjevů přírodních.

Pravili-li se častěji v starých zprávách, jež jsme již výše uvedli na str. 27 a násl.,<sup>5)</sup> a velmi hojně i ve zprávách z pozdějšího

str. 74. Chronika vyšla původně v Mohuči r. 1492. Černá tuří hlava se stříbrnými rohy je ve znaku Meklenburska.

<sup>1)</sup> Srv. *Brückner Kazania* II. 320, 340, 342 (v kázání anonyma XV. stol.: quidam lupos quasi ad prandium, ut oves eorum a lupis salventur, invitant . . . 344: audiant agricole et ceteri qui in diebus Nativitatis Domini prohibent lupos non tamen Diabolum nominare . . .). Srv. dále *Murko Grab* 108. Srv. též vlčí a medvědí svátky u Bulharů (*Marinov*) 79, 80, 521).

<sup>2)</sup> Srv. *Arnold van Gennep Religions, moeurs et légendes.* II. Paris 1909. 9 sl.

<sup>3)</sup> O demonisované roli medvěda u Slovanů srv. *Klinger Жив.* 274sl., 284.

<sup>4)</sup> *Brückner Litva* 141.

<sup>5)</sup> Zde bych jen dodatkem připomněl, že účta k některým hájům a stromům zakládala se později i na tom, že byly zasvěceny jednotlivým bohům vyšším. Doklady toho máme z různých končin Slovanstva. Posvátný ořech připomíná se ve Štětíně (*Ebbo, Vita Ottonis* III. 18, *Herbord* III.

folkloru, že lid slovanský ctil prameny, studánky, potoky, řeky, jezera, háje, stromy a skály, — dlužno to vyložit tak, že je animisoval, že ctil bytosti, v nich usídlené, neboť o pouhém praeanimistickém fetišismu nemůže býti na konci doby pohanské již řeči. Bytosti ty byly namnoze původu manistického, jak jsme viděli v stati předešlé, ačkoliv při nich není vždy možno vésti přesnou hranici mezi těmi, které měly zřejmý podklad manistický a těmi, které ho neměly. Ale mezi zjevy přírodními jsou přece některé, jež samy vystupují aktivně v takové míře, že nebylo třeba oživovat je teprve umístěním do nich duší předků, a jež byly právě pro ono agens v nich se projevující mnohem spíše přímo animisovány, analogicky se vznikem představy duše v živém člověku. Klidná hladina jezera nebo tiše stojící skála nebo strom neprojevovaly téměř života a jsou proto spíše jen sídlem ducha jinde vy-

22, 23), posvátné duby ve Vagrii zasvěcené Provovi Helmold (I. 83, tamže o posv. hájích vůbec). Svatý dub ctíli Rusové na ostrově sv. Jiří, t. j. Chortice v Dněpru a obětovali mu živé kohouty a slepice, chléb, maso a vetkávali v něj střely (Konst. Porf. de adm. imp. 9). Zpráva tato vede mne k tomu, abych starý peň dubový (ohromný, 22 m délky) s vetknutými a zarostlými zuby kančími, který nalezen byl v Desně při ústí jejím do Dněpru r. 1910 (podle dopisu p. V. Chvojky r. 1912), vyložil tímto způsobem, jako doklad starodávné adorace (srv. obr. 4). Jsou to patrně trofeje z honeb na kance, svatému dubu, resp. demonu v něm sídlícímu obětované. Srv. též zprávu Tacitovu (Ann. I. 61) o tom, že Germáni do kmenů vetkávali hlavy lidských obětí. Vůbec vidíme, že dub byl i u Slovanů jako u ostatních Indoevropanů (srv. Сборникъ нар. ум. VII. 392 sl., Ivanov Isa. отд. p. яв. 1903 4, 168, Mannhardt Baumkultus 57) stromem nejvíce ctěným. O lípě starých dokladů není. Svatý háj dubový Provův připomíná Helmold (I. 83), jiný háj zv. Svatobor (dn. Schkeitbar vedle Lützenau) připomíná Dětmár v zemi srbské (VI. 26, 37: lucumque Zutibure dictum, ab accolis ut Deum in omnibus honoratum et ab aevo antiquo numquam violatum), o němž pozdější kronikář meziborský Brottulf dodává (podle tradice?), že nesměl tam nikdo pod trestem smrti ulomiti haluz. Srv. i české toponymické názvy Svatobor u Sušic, jiný u Karlových Varů, Svatobořice u Kyjova, Svatobor u Ohře (Vocel Pravěk 371), Świętny Dąb u Czenstochowy (Geogr. sl. pol. XI 696). O svatých hájích v Litvě srv. Brückner Litwa 114 sl., 143 sl., Mierzyński Źródla 58. K ctění stromů vůbec srv. Mannhardt Baumkultus Berl. 1875, o zákazech středověkých Zbivl Seznam 36 sl. Tyž uvádí str. 36—38 hlavní slovanskou literaturu o ctění stromů a bylin v pozdějším folkloru slovanském. K ní připoj Angelov Isa. сем. знав. София III. 9 sl. V žití prep. Feodosija v XIV. stol. připomíná se, že u Trnova lidé klaněli se дубу нѣкоему (Чтения общ. ист. др. Москва 1860. I. Srv. Ivanov I. c. 168). Podle starého polského kázání z XV. stol. kladli v Polsku zbytky jídel stromům a rostlinám (Brückner Kaz. II. 330, 341).

tvořeného a odjinud příšlého; i když zavál vítr do vody a zčeřil hladinu nebo když potůček se vlnil po kameních, když zašumělo listoví stromu nebo háje, tu se zase rozkládal tento projev života na nesčíslné množství drobných pohybů vlnek a listů, které sice dovedly upoutati zrak nebo sluch, ale nevyvolávaly soustředěného do-

jmu, nýbrž spíše trvalejší pocit cizích vlivů. Naproti tomu vítr sám, zavál-li prudce, nebo oheň, který zaplanul a pálił, vykazovaly agens silné a soustředěné v jeden silný projev, působící jednotně a mimo to i bezprostředně účinkem, který cítil člověk na svém těle, a který znal už jistě dávno před tím, než v něm vůbec vznikala představa o existenci duše lidské. Rovněž blesk vyletující z hřmíciích mračen nebo zase klidné slunce pohybující se, zářící a teplo vysílající, podobně jako analogické (třeba v slabší míře) zjevy luny a hvězd na klenbě nebeské, — to vše, myslím, vyvolávalo v duši

primitivního člověka představu života a jakési síly na člověka působící dříve, než mu vůbec byl jasný rozdíl těla a duše v životě lidském a než vznikla animisace přírody ve smyslu Spencerově. Proto tyto zjevy animisoval pravděpodobně současně a přímo, jakmile rozpoznával život a animu v sobě samém. Každým způsobem dlužno doznati, že není pro vznik kultu těchto zjevů nijak nutný podklad manistický a také u Slovanů nemůžeme ho prokázati. Z toho důvodu sestavuji tuto část primitivních kultů a demonů z nich povstalých do zvláštní kategorie kultů přírodních, do nichž



Obr. 4. Kmen dubový se zarostlými zuby kančími nal. v Desně.

zaradují aspoň ctění nebeských těl, zjevů atmosférických (blesku, bouře, větru) a potom ohně. Všechny máme u Slovanů doložené z doby pohanské.

*Tělesa nebeská a zjevy nebeské.* Že Slované ctíli tělesa nebeská a zjevy atmosférické na nebi se objevující, vykládají nám u Rusů arabské zprávy Mas'údího a Ibráhíma ben Vesífa<sup>1)</sup>, dále kázání Kyrilla Turovského,<sup>2)</sup> dále Zápověď metropolity Georgia,<sup>3)</sup> jakož i jiná staroruská poučení z XI.—XII. stol.<sup>4)</sup> o Slovanech západních pak výše vzpomenutá zpráva homiliáře Opatovického, třeba jen se všeobecnou platností.<sup>5)</sup> Slovanům pak balkánským zakazovala ještě v XV. stol. církevní pravidla klaněti se slunci nebo luně, nač ostatně i prameny starší aspoň narážejí.<sup>6)</sup> Rovněž všechny

<sup>1)</sup> Mas'údí: Slované děl se na mnohé národy, někteří jsou křesťané, ale mezi nimi nalézají se i pohané a docela i ctitelé slunce (*Harhavi Skaz* 125, 143). Podobně dí Vesíf-šáh ve Velké knize divů (*Charmoy Rélation* 326), že Slované ctí slunce a hvězdy a že u jedné části Slovanů největší slavnosti ze sedmi v roce jest slavnost slunce. Srv. i *Charmoy* 367. Zde se snad může uvést i starší řecká představa, že v zemi Hyperboreů především ctí Apollona, pějíce mu hymny a hrajíce na kithary po celé dni (Diodor Sic. II. 47).

<sup>2)</sup> На Омиину недѣлю: „Уже бо не нарекутся богомъ стихія, ни солнце, ни огонь, ни источники, ни древета“ (*Рисомареу Памятн. др. р. ц. лит. I. 136*).

<sup>3)</sup> „Аще кто цѣлуеть мѣсяць, да будетъ проклять“ (*Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 531).

<sup>4)</sup> Slovo sv. Jana Zlatoušého (ruk. novg. XIV. stol.): „И начаша жрети молнии и грому, и солнцю и лунѣ.“ А друзии перуну... А друзии огнѣви и камению и рѣкамъ и источникомъ... не токмо же преже в поганьствѣ, но мнози и нынѣ то творят. (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 107, *Vladimirov* Поуч. 237). Klanění se hromu a bleskům (грому и моланьямъ) připomíná i Slovo sv. Grigorija (*Vladimirov* Поуч. 231, *Tichonravov* Лѣт. IV. III. 96). Také apokryfické Хождение Богородицы по мукамъ граві: Они же все боги прозваша слънце и мѣсяць, земли и воду, звѣри и гады. *Hnatjuk* Етн. Збир. XXXIII. str. VI. Srv. ostatně též zprávu arcib. Makaria Ivanu Hroznému z r. 1534 cit. výše na str. 28 (o demonologii Rusů).

<sup>5)</sup> Srv. výše str. 29. O Čechách zapsal Chalkondylas v XV. st., že není tomu dávno, co přestali ctíti slunce a oheň (*Svittler* Mem. pop. II. 1061).

<sup>6)</sup> Starine I. 61, Mon. hist. jur. VI. 196. (*Jireček*. Gesch. Serb. I. 166). První sbírku všech dokladů o ctění slunce, ale nekritickou, poněvadž se na mnoze opírá o texty, v nichž se sice připomíná slunce s různými epithety, jinak však nic neznamenající pro kult, sebral už J. *Svezněvskij* Объ обозначеніи солнца у древн. славянъ (ЖННП, 1946. LI). Personifikace slunce probral i *Famincyn* Бож. 155 sl.

vyšší formy bohů slunce, bouře, větru a kulty, o nichž později pojednáme, dosvědčují ex post totéž a smíme proto mythy, tradice a pověry, které v pozdějším folkloru mají za předmět ctění těchto nebeských zjevů, míti bez obavy za ohlasy a survivaly staré pohanské solární a atmosférické demonologie. Sem patří různé slavnosti sluneční zejména v době letního a zimního slunovratu (koléda, kračun, kupalo, kres, sobótka, srb. Иван дан, божић atd.), o nichž nám bude jednati podrobněji na konci této kapitoly.<sup>1)</sup> Všechn tento kult slunce má u Slovanů podklad čistě hospodářský.<sup>2)</sup> Klaněli se mu a vzývali je zajisté především proto, že slunce dává dozrávatí plodům vegetálním. Prosha nebo čáry, které měly dopomoci k uzrání a k příznivé sklizni, obracely se proto v prvé řadě k slunci.<sup>3)</sup>

Také různé personifikace všech oblačných a větrných zjevů, kterými oplývá pozdější slovanský folklor, mají kořeny v prastaré pohanské animisaci, třebaš bychom jednotlivé konkrétní postavy z dnešního folkloru, jako je na př. zora, Jaga baba (Ježibaba), Jaga bura, Větrnice, ukr. personifikovaný вітер, вихор, свистунья, морозь, luž. wichor, wětr, p. wiatr, świstun, chmurnik, planetnik, srb. здух, здинач,<sup>4)</sup> atd., nemohli, nemajíce proto starých dokladů, projektovati až do doby pohanské. Ale z Matyáše Miechowského vidíme, že Poláci už před XVI. stol. personifikovali vítr: pogwizd, pochwist,<sup>5)</sup> čemuž odpovídá ruský погвиздъ, похвистъ letopisu Gustinského<sup>6)</sup> a jihoruského Žití sv. Vladi-

<sup>1)</sup> Jiné survivaly ctění slunce, měsíce a hvězd srv. u *Máchala* Nákras 39—61, *Afanasjeva* II. v. I. 207 sl., *Lilja* Wiss. Mitth. Bosn. IV. 448 sl.

<sup>2)</sup> *Aničkov* Яз. 289 sl.

<sup>3)</sup> O přísahách k slunci srv. doplňky.

<sup>4)</sup> Srv. *Máchal* Nákras 39 sl., 62—76, *Afanasjev* II. v. I. 82, 244 sl., 308 sl., *Hnatjuk* Демонология. Етн. 36. XXXIII. str. XXXIV. sl., *Cerný* Myth. byt. I. 224 sl., *Udzisla* Wisla XII. 585 sl. Posledně jmenovaní srbští duchové bouřící na horách adriatických Alp a toložní z vjedovity (vjedogonja) náležejí však zřejmě do kategorie předešlé. Srv. *Jireček* Gesch. d. Serben I. 165. K tomuto druhu bytostí deštonosných náleží snad i bulh. *Peperuda* (rum. *Papaluga*). Srv. Псп. 1907, 812, *Сборн. нар. ум.* XVIII. 642.

<sup>5)</sup> Miechowski ed. *Pistorius* II. 20: Adorabant spiraculum... vocantes numen eius Pogwisd. Srv. Cromer (ed. *Pistorius* II. 432) De origine Pol. III. 1: Pochwist, quam Miechouiensis auram, nos intemperiem interpreta-mur, Polonis dii fuere.

<sup>6)</sup> ПСРЛ. II. 257: Третій Позвиздъ, Ляхи его нарицаху Похвистъ: сего вѣрили быти бога аеру, си есть воздуху а инни погоды и непогоды, инни его вихромъ нарицаху и сему позвизду или вихру яко Богу мо-

míra.<sup>1)</sup> Také básník Slova o pluku Igorově obrací se k personifikovaným větrům s následující apostrofou: „Се вѣтри, Стрибожи внуци...“<sup>2)</sup>. Pohanský bůh Stribog, o němž dále bude řeč, není než personifikovaný vítr. Rovněž abstraktní pojem příznivého povětří aneb zkaleného nebe, tedy č. *pohody* (pol.  *pogodą*, r. погода) shledáváme personifikovaný v tradici Długošem zapsané.<sup>3)</sup>

Je tedy ctění nebeských těl a zjevů u starých Slovanů dostatečně prokázáno. A proto, čteme-li v Poučení Monomachově z XII. stol., jak Monomach nabádá své syny slovy: „Ranní chválu oddávše Bohu a potom i slunci vycházejícímu...“<sup>4)</sup> je tu jistě, třebaž už v rámci křesťanském, vysloven ještě kus staré víry pohanské, kus starého ctění slunce, jemuž se ostatně v XII. stol. lid ruský stále ještě klaněl, právě tak jako sousední Litvané.<sup>5)</sup>

Za to na domnělé archaeologické doklady díval bych se vždy s velikou skepsí. Archaeologové velmi často ozdoby kola jednoduchého nebo opaprskovaného, nebo kola opatřeného uvnitř křížem, kolečkem a centrálním bodem — ⊕ ⊙ ⊗ ⊛ — vykládají za symboly slunce a tím i za projevy jeho kultu.<sup>6)</sup> Nechci sice nikterak popírat možnost, že v jednotlivých případech tyto obrazce byly abstrahovány z podoby zářícího slunce, ale proto nelze ještě říci, že jsou vždy jeho symbolem a příznakem jeho kultu.

ляхуся. То прѣялы і румунскѣ kroniky. Srv. *Gaster* Archiv sl. Phil. 1906. 575.

<sup>1)</sup> Третій въ ныхъ богъ былъ Позвѣздный, его зывали Похвистъ (Погвиздъ) а нѣкотори и вѣтромъ (вихромъ) его называли; того визнавали быти бога воздуха, погоды и непогоды. (*Sobolevskij* Сборникъ въ память 900л. крещ. Руси. К. 1888. 42.)

<sup>2)</sup> Ed. *Eyben* 4.

<sup>3)</sup> Długoš Hist. Pol. I. ed. *Przełda* 47: Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem lingua sua appellabant Pogoda, quasi bonae aerae largitor. Srv. i u Cromera I. c. Pogoda, hoc est serenum sive temperies. K výkladu srv. *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 178. Máme-li však v Helmoldově Podaze, jejíž idol stál v chrámě plunském (I. 83: Plunense idolum, cui nomen Podaga), viděti tutěz chybně přepsanou personifikaci, či jeli tu jen náhodná podoba jména jiné bohyně nebo boha, nelze zatím rozhodnouti.

<sup>4)</sup> Bielowski MPH. I. 872: „Отдавшѣ Богови хвалу и по тьмъ слыньцю въходящю и усрѣвшѣ слыньце... и рече.“

<sup>5)</sup> *Brückner* Litwa 68.

<sup>6)</sup> Srv. k tomu na př. *O. Montelius*: Das Rad als religiöses Sinnbild in vorchrist. und christl. Zeit (Zs. Prometheus. Berl. 1904—5. Nr. 16—18, Srv. *Mannus* I. 17). Rovněž střízlivý jinak K. *Helm* (Altz. Rel. 174, 194) nevdrahá se viděti v těchto ornamentech kolo sluneční (Sonnenrad) a doklad, že v době té slunce nebylo ještě ctěno jako anthropomorfní bůh.

Mohou to býti zcela prosté prvky ornamentační z předmětu abstrahované a aplikované kdekoliv z čisté umělecké záliby. A totěz platí o t. zv. lunicích, závěškách v podobě měsíčního srpů, velmi hojných v nálezech ruských X.—XII. stol.<sup>1)</sup> Také při nich nevíme, kdy je to symbol měsíce, kdy amulet a kdy pouhý dekorační element; nelze proto shledávati v nich šmahem doklady kultu měsíčního, o němž ostatně pochybovati nechci. Že některé ruské starobylé písně a obřady svatební, zejména hotovení koláče *korovaje*, vztahují se na kult sluneční, není sice nemožné, ale přesvědčujícího průkazu proto také není.<sup>2)</sup>

Zjevem ještě aktivnějším svou pohyblivostí, měnivostí i bezprostředním zářem byl *oheň* a není proto divu, že byl brzy předmětem bázně a úcty, animisace a demonisace. Také staří Slované ctili oheň jako boha a modlili se k němu — Rusové „pod ovinem“<sup>3)</sup> podle zpráv traktátů z XI.—XII. století,<sup>4)</sup> Čechové pak podle svědectví Kosmy a homiliáře Opatovického.<sup>5)</sup>

Shledáváme-li se proto v zachovalejších krajích slovanských podnes s projevem zvláštní úcty k ohni a ke krbu, jež se nedá vyložiti jen velkým praktickým významem ohně pro domácí život, shledáváme-li se při tom se starobylými zvyky, mezi jiným při jistých příležitostech i se zcela praehistorickým, primitivním způsobem rozněcování ohně, který pak platí za plamen svatý, očišťující, se silou nadpřirozenou, který je chráněn tradiční úctou a

<sup>1)</sup> Srv. ŽS. I. 636.

<sup>2)</sup> Srv. o nich ŽS. I. 85. Hotovení korovaje (stsl. кравай) je ovšem zvyk starobylý a jistě pohanský. Zbytek slunečního kultu vidí v něm *Sumcov* Религ. миф. значеніе малорусской свадьбы. К. 1885 a také *Volkov* Rites 419 sl.

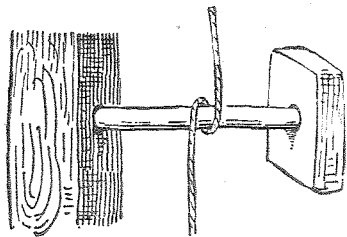
<sup>3)</sup> O starém ruském ovinu t. j. sušírně srv. ŽS. I. 811.

<sup>4)</sup> Církevní Ústav kn. Vsevoloda (1125—1136) vytýká: „кто молится подь овиномъ или въ рошеніи или у воды“ (*Vladimirskij* *Budanov* Chrest. I. 228). Jinak ctění ohně u starých Rusů připomínají ještě poučení z XI.—XII. stol., tak Slovo něk. Christoljubca: „и огневѣ молятся, зовуще его сварожичемъ (O Svarožičevi srv. dále str. 106) ... еже молятся огневѣ подь овиномъ“ (*Tichonravov* Лѣт. IV. III. 89, 94, *Vladimirov* Поч. 224, 225, 227, 229), Slovo sv. Grigorija Bogoslovca: „и огневи сварожница молятся и навьмъ“ (*Vladimirov* 233, *Tichonravov* 98), Slovo sv. Jana Zlatou tého: „жертву приносяше. А друзии огнѣви и каменю“ (*Vladimirov* 238, *Tichonravov* 108).

<sup>5)</sup> Kosmas II. 8, Hom. Opat. ed. *Hecht* 4. Srv. výše texty na str. 29, a i výše uvedený citát Chalkondylův. Ctění ohně u Germánů dokládá už Caesar BG. I. 50 (*Helm* Altz. Rel. 258).



nazýván ohněm živým, božím (srb. жива ватра, живи огањ, б. дивъ огнь, новъ огнь, г. царь-огонь, жива ватра, живой, сватой, божий огонь, р. *жууу огиеһ*<sup>1)</sup> tak, jako u Litevců *ignis*



Obr. 5. Huculský přístroj na rozněcování ohně.

o sebe, — tedy zcela primitivním, praehistorickým způsobem.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Srv. více u *Zibrta* Seznam pověr 90—95 a *Matusiaka* Olimp polski (Lud. XIV. 44—46), *Arnaudova* Sp. Akad. Sof. IV. 2, 18. U *Zibrta* viz i příslušnou literaturu z jiných zemí (u Germánů stul tento oheň *nodfyr*), k níž srv. ještě *L. v. Schroeder* Erzeugung von Feuer durch Reibung (MAG. Wien 1895, XV. 67). Jak církev bojovala proti tomuto posvátnému ohni, viz doklady u *Zibrta* l. c. Obrací se proti němu *Indiculus superstitionum* a synoda z r. 742. Ke zbytkům ctění ohně na krbu srv. *V. Charuzina* Къ вопросу о почитаніи огня (Этн. Об. 1906 Nr. 3—4, 68 sl.), *Doonar* Zapolskij Этюдъ I. 280, *Lilek* Wiss. Mith. Bosn. 431 sl., *Šiškov* Родоп. Напр. 1909 VI. 161, 1910. V. 113., *Zaborowski* Le feu sacré etc. Mém. et. Bull. d'anthr. Paris. 1900. 530 a *St. Ciszewski* Ognisko. Křak. 1903, 9 sl.

<sup>2)</sup> Zde našel Jeroným Pražský „gentem, quae sacrum colebat ignem eumque perpetuum appellabat. Sacerdotes templi materiam, ne deficeret, ministrabant.“ Litevci měli i dvě jména pro bohyni krbu *Polengabia* a *Aspelemnie*. (srv. *Schrader* Reallex. 674).

<sup>3)</sup> Živý oheň rozdělávají při zvláštních příležitostech (na př. na zelený čtvrtek, na velkou sobotu, při příchodu na kolibu, nebo při příchodu nemocí, moru, cholery, na sv. Jana Křtitele) slovenští Valaši na Malých Karpatěch (*Kulda* Mor. poh. II. 315, Č. Lid. V. 12, 13) a ruští Huculové (Mar. до укр. етн. XV. 163) tím způsobem, že zanítí konec polénka (zapuštěného jednak do pevné sochy, jednak do destičky) pomocí provazu sem tam tahaného a polénkem otáčejícího (srv. obr. 5). Polské doklady viz u *Matusiaka* l. c., *Zibrta* l. c., *Boguslawského* Dzieje Słow. II. 715, a ve *Wisle* III. 666, IV. 457, 691, 889, V. 432, 924, VI. 434, VIII. 147, 816, XI. 802, XIII. 681, „Jak se kde v Srbsku a Bulharsku dělá živý oheň, popsal *Vi. Tittelbach* Das heilige Feuer bei den Südslaven (Intern. Arch. f. Ethn. XIII. 1—2. 1900) a ve výtahu českém uveřejněném v Č. Lidu. V. 341 s názornými obrázky. Srv. však k tomu ref. *S. Trojanoviče* v Прегл. геогр. лит. IV. 65 a téhož stať *Božih* (Срп. Књ. Гл. 1905). K Bulharům srv. stať *A. Piljeva* в Сборн. нар. ум. VII. 397 sl. a *A. P. Stojlowa* Петр. 1906

Srbská slavnost vánoční (božih) spojená se spalováním badňaku<sup>1)</sup> je doložena z Dubrovníka už k r. 1272 Konst. Jirečkem.<sup>2)</sup>

Slovanský folklor zná mimo to i řadu personifikací ohně, ale žádný z těch konkrétních zjevů, kterými se hemží víra lidová, spatřujíc v nich různé formace ohňů, ať jsou to bludičky, světýlka, ať ohniví dravci, šarkani, ať postavy ohnivých zmijí, smoků, švietliků, lafaňců, plivníků, světloňošů, bludníků, bludiček, lítavců, ohnivých mužů a podobných,<sup>3)</sup> není doložen pro dobu starou, pohanskou. Ostatně nepatří ani všechny do této kategorie, nýbrž

LXVII. 68 sl. a *Arnaudova* l. c. O ctění ohně a dobývání jeho třením dřev v Sibirii viz u *A. Makarenka* Добывание огня (Жив. Стар. 1897. II. 250), u Novgorodu a u Huculů ve *Wisle* X. 852, XI. 354, na Bělorusii u *Šepa* Вѣлор. сб. III. 330. Z Lužice dožad viz ve *Wisle* VI. 920, z Rujany tamtéž X. 362. K Bulharům sv. dodatečně ještě *Marinov* Нар. вѣра 560, tab. 106 (pod. jako u Huculů).

<sup>1)</sup> Kus kmene, který se o vánocích spaluje na ohni, sluje u Srbů badňak, u Bulharů бадникъ, též прѣкладникъ, дървотникъ a je patrně symbolem i fetišem ohně. *Trojanovič* pokládá jej za modlu, proti tomu však *J. Erdeljano* ič (Věstník národ. I. 177) vidí v ctění badňaku a jeho pálení jen náhradu za sluneční světlo a teplo, z čehož vzniklo uctívání této náhrady. Badňak mu je fetišem slunce. Výraz badňakъ souvisí s č. bdíti, stsl. бѣдѣти (*Berneker* EW. I. 106, *Krek* Einl. 581, *Brückner* Enc. Pol. IV. 2. 176). *Meringer* a *Janko* (Věstník Národ. 1907, 78) domnívají se však, že slovo badňak vzniklo ze stgerm. \**budinō* a toto ze ř. lat. *butina*, \**butina*. Při tom *Meringer* (Idg. F. XVI. 151, XVII. 165) srovnává badňak s Julblockem germ. mythologie, o němž srv. u *Grimma* G. Myth. 522, *Paula Nord*. Myth. 506, *Hilma* Altg. Rel. 105, 216. K bulh. badniku srv. stať *A. Piljeva* l. c. VII. 396, a *Arnaudova* l. c., k bosenskému *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 448, k černohorskému *Zbornik* juž. sl. I. 96 sl. a *Erdeljano*vič *Kyчу* 304. U Slovinců sluje badňak božih, t. j. bůžek, u Bulharů младъ богъ (*Marinov* Нар. вѣра 279). K výkladu srv. *Janko* l. c. 77, *Potebnja* O mio. знач. I sl. a *Krek* Einl. 580 sl., kde je uvedena ještě další obsáhlá literatura.

<sup>2)</sup> Srv. *Jireček* Liber stat. civ. Ragusii (Arch. sl. Phil. XV. 456): „In vigilia Natalis Domini post vesperum nauclerii et marinarii de Ragusio veniunt ad dominum comitem et secum deferunt ceponem (t. j. břevno) unum de ligno et ponunt eum in igne gaudento et dominus comes pro honore sui comitatus dat eis pro kallendis yperpyros de suo proprio et eciam bibere.“

<sup>3)</sup> Srv. přehled u *Máchala* Nákres 150 sl., *Afanasjeva* П. в. II. 509, *Hnatjuka* Этн. Зб. XXXIII. str. XXXII. sl., *Černého* Myth. byt. I. 40, 240, 256, *Klingera* Жив. 292 sl. České doplňky viz v Č. Lidu IV. 244 a 394. Českého zmeka (draco) doložiti můžeme už z konce XIII. nebo z poč. XIV. stol. zápisem v chorální knize svatojiřské a ze XIV. v Žaltáři Wittenberském. Psal o tom *J. Soukup* v Rozpravách spol. př. star. III. 1892, 73. O pozdější představě zmeka v českém podání srv. *Koštl* II. Vyr. zpráva spol. př. 1891. 49.

zajisté i mezi představy, vzniklé z víry v duše zemřelých, na př. světloňoši, bludičky, ohniví hadi.<sup>1)</sup>

Jinak za symbol ohně a sice už od pradávných dob arijské kultury pokládá se obecně znamení t. zv. *svastiky* ☸, jež se vskutku jako nepopíratelný symbol objevuje nakreslené nebo vyryté už na věcech z doby praehistorické.<sup>2)</sup> Vyskytuje se i na slovanských starožitnostech doby pohanské,<sup>3)</sup> a rovněž na novějších výtvorech občas, na př. na stavbách nebo výšivkách a malovaných vejcích.<sup>4)</sup>

Od těchto nesporných dokladů pro starou animisaci a kult ohně oddělil bych však některé zprávy arabské o ctění ohně u Slovanů.<sup>5)</sup> Zprávy ty při jinak stručné je provázající charakteristice Slovanů dělají dojem, jakoby kult ohně byl pro ně něčím nad jiné významným a příznačným, což však doloženo jinde nemáme. Vidíme-li pak dále, že výrok tento je u Bakuvího, Abulfedy a ještě jednoho anonyma citovaného Charmoyem spojen s další omylnou zprávou o chrámech slovanských na vysokých horách vystavěných z pestrých kamenů, ale bez oken, známou z popisu Mas'údího,<sup>6)</sup> — pak je na jevě, že celý tento výklad o kultu ohně a chrámech

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 64.

<sup>2)</sup> Srv. *Žmigrodzki M.* Über die Suastika (Correspondenzblatt d. anthr. Ges. 1897. 165). Stať na základě knihy *Th. Wilsona* The Suastika, the earliest known symbol and its migrations. Washington 1896. Dále srv. *Helm Altg. Rel.* 169.

<sup>3)</sup> Jeden prsten emailovaný z hrobů u Kasimova (*Kondakov-Tolstoj* Р. древи. V. 73.) má svastiku; ale slovanský původ šperku není zjevný. Za to se objevuje na dně slov. nádob. na př. z Mělníka (Pam. XXV. tab. 9.), z rzevského újezda (Museum v Tveru), z Inowraci (Praeh. Zs. VI. 110) a z Marientwale v Poznaňsku (Zs. Ethn. IX. 243, *Kohn-Mehlis* Mat. II. 308).

<sup>4)</sup> Na př. ojedinele na výšivkách českých a slovenských, též na kraslicích z Valašska a Trenčínska, hojněji ve vyšívání ruském a bulharském (*V. Havelková* O symbolice v naší ornamentice. Plzeň 1903 9. Otisk z Plz. Obzoru), dále na kraslicích z Mlavského v Haliči. U Bulharů nalézáme ji i na obřadních chlebech (*Marinov* tab. 49, 93, 99).

<sup>5)</sup> Sem patří perský geograf (ed. *Tumanskij* 13b): „(Slované) všichni klanějí se ohni.“ Také u Kardíziho a Rosteha dlužno patrně čísti *ctí oheň (nírán)* a ne *býka (ihírán)*, jak upozornil Chvolson a Westberg (srv. výše str. 72). Tomu odpovídá i analogické místo u Šukr-allaha: „Oni (Slované) klanějí se také ohni“ (srv. *Chvolson* Исв. о Слав. 133), u Bakuvího: „Mnozí Slované jsou křesťané, jiní nemají náboženství, jiní uctívají oheň. Oni mají chrám na jedné z nejvyšších hor, podivný pro konstrukci kamenů a rozmanitost barev. Nemá oken.“ (*Charmoy* Relation 358); u Abulfedy: „Slované prý zachováli náboženství magů a kult ohně“ (tamže 361), u anonyma citovaného Charmoyem na str. 367, a Sipáhy-zaděho (tamže 405).

<sup>6)</sup> *Havkavi* Слав. 139. Srv. výklad o nich dále na konci kapitoly.

vzniknouti mohl omylem, zmatením některého kmene kavkazského se Slovanů. Neboť také tyto horské chrámy nikde jinde potvrzeny nejsou. Na druhé straně však nechci popírat, že k Slovanům mohly přijíti z Orientu kulty iránské, jak ostatně dále uvidíme, a mezi nimi i speciální kult ohně, na př. k Slovanům na Volze, Donu a Kubani, tak že konečně uvedených zpráv arabských zhora odmítnouti také nelze, zejména vidíme-li zároveň, že Slované už v době velmi staré přejali pro oheň iránské slovo *ātāz* — sl. *vatra*.<sup>1)</sup> Každým způsobem, myslím, je však dobře oddělit je od výše uvedených, které nám dotvrzují kult ohně vzniklý přirozeně u všech Slovanů. V souvislosti s kultem ohně byl i kult ohniska nebo krbu domácího. Je přirozeno že k místu, kolem něhož se denně shromažďovali členové rodiny, a kde planul oheň tak blahodárný, život udržující a příjemnější, vyvinula se úcta zvláštní. Krb nebo ohnisko staly se centrem a potom i symbolem domu i rodiny a všechny rodinné kultury se přirozeně soustřeďovaly u něho. Ctil se tu zajisté nejen animisovaný a demonisovaný oheň sám, nýbrž i všichni ti duchové domácí, ochránci rou dna mnoze měli svá sídla původně u krbu, tak jako později za pecí a pod pecí. Ze staré doby určitého dokladu tohoto kultu není, ale historický folklor má jich množství<sup>2)</sup> a tradice sahá zajisté vesměs do představ doby pohanské. Bělorusové na př. oneh dosud pokládají za jakéhosi domácího penata se silou léčebnou a očišťující. Starají se, aby každá chata měla svůj a když se stěhují do jiné, nesou vždy s sebou v hrnku oheň ze starého krbu, ctí jej a oslovují.<sup>3)</sup>

Naproti demonisaci zjevů nebeských — chthonických demonů a božství u Slovanů doložiti nelze. Objevuje se sice u rolnických národů občas animisace celé země a to v představě bytosti ženské stále oplodňované a stále plody vydávající, jež ve vyšších náboženstvích přešla ve skutečnou bohyni, ba někteří mythologové supponují tuto *matku zemi* vedle *boha nebes* mezi primární božstva arijská,<sup>4)</sup> a také slovanská pozdější tradice mluví občas o *matce*

<sup>1)</sup> *Miklosich* EW. 373.

<sup>2)</sup> Srv. aspoň *St. Ciszewski* Ognisko. (K:ak. 1903; srv. i resumé v Bull. Acad. Crac. 1903), *Trojanovič* Жртв. об. 54 sl., *Zúbrt* Seznam 96, *Zaborowski* Le feu sacré et le culte du foyer chez les Slaves (Mém. et Bull. d'anthr. Paris. 1900, 530), *Marinov* Нар. вѣра 113, Сбор. нар. ум. XVIII. 15.

<sup>3)</sup> Srv. *Šejn* Бѣлор. об. III. 323 sl.

<sup>4)</sup> Tak na př. A. Dieterich, Drerup, Schrader, Seeck, (srv. *Jiváni* I. c. 184, 403, 405, 408), hlavně první v spise „Mutter Erde“ (Leipzig 1905). Tak i *Helm Altg. Rel.* 229.

*zemí* — srv. r. *мать сыра земля, земля свята мати*,<sup>1)</sup> — ale ze staré doby, z vlastního pohanství není proto dokladu. Jedině v pozdním (XIII. st.) „Chožděniji bogorodicy po mukam“ čteme, že lid jmenoval bohy: slunce, měsíc, *zemí* i vodu,<sup>2)</sup> ale vzhledem k naprostému nedostatku jiných dokladů nemá tento při své povaze, opřené o cizí originál, žádné průkazné váhy. Ctění *Matky země* — *Nerthus* u řady národů Tacitem mezi germánské Sveyvy čítaných nemožno klásti do mythologie slovanské, ač se tak častěji činí.<sup>3)</sup>

### III. SLOVANSKÁ THEOLOGIE.

Na stupni fetišismu a pouhé demonologie vzniklé z přímé aminisace přírody nebo z ctění předků zůstali státi jen národové kultury nejprimitivnější. Celková kultura starých pohanských Slovanů byla však tak pokročilá, že už předem smíme předpokládati u nich i vyšší stupeň vývoje náboženského. A to nám také prameny potvrzují. Slované neprestali před tím, než k nim přišlo křesťanství, na víře v demony přírodu oživující a ve vlivně působící duše předků, nýbrž přešli i k vytvoření bytostí vyšších, někdy zjevně anthropomorfních, které byly nadány zvláštními, speciálními a vynikajícími silami a které těmito vlastnostmi povýšeny byly nad jiné demony přírodu naplňující, — tedy k bytostem, jež zvali sami *bohy*, názvem asi nedomácím, přejatým od Indo-iráňanů způsobem dosud nevysvětleným.<sup>1)</sup>

Podnětů k povstání představy boha a k spojenému s tím procesu bylo u Slovanů několik.

<sup>1)</sup> Slovanské jazyky mají všechny pro tyto bytosti termin *bogъ* (r. *богъ*, malor. *бгъ*, bulh. *богъ*, sibch. *bog*, č. *bůh*, p. *bóg*, hluz. *bóh*, dluž. *bóg*, polab. *büög*), slovo s kterým lze srovnati stind. *bhagas* — pán, stper. *bagā* — pán, bůh, nper. *bag* — bůh, fryž. příjmení Diovo βαγαίος, arm. *bagin* (*Justi Handb. d. Zendspr.* 209), a které proto mnozí filologové pokládají u Slovanů za výpůjčku z iránštiny, přejatou nejspíše prostřednictvím iránských Skythů nebo Sarmatů (*Berneker EW.* 66, *Kretschmer Einl.* 81, *Schrader Reallex.* 302, *Hehn Kulturpflanzen* 44, *Hirt Indogerm.* 589, *Solmsen KZs.* 34, 49, *Hujer Úvod* 49, *Mikkola РФВ.* 49, 270 sl., *Kors Сборн. Харьк.* XVIII. 53, *Vasmer Rocz. sław.* IV. 161, VI. 173, a *Mscerianc РФВ.* 65, 171, 236 s literaturou).

Jiní proti tomu mají je za sourodé s irán. *bagā*, tedy za domácí, utvořené od téhož kmene, jenž se jeví ve slovech *bogaty*, *ubogъ*, *nebogъ* a vykládají význam boga za „udíleče, dárce“ (tak *Janko Pravěk* 16, lépe *Brückner Enc. pol.* IV. 2, 165). *Jagit* sám už r. 1901 přinesl se v tom smyslu, že sice výraz *bogъ* byl už v původním slov. slovníku, ale ve významu jiném, a že významu „boha“ nabyl teprve později vlivem východním (*Archiv sl. Phil.* XXIII. 536).

<sup>1)</sup> *Máchal Náskres* 12 sl. Podle pozdější ruské představy i Jar (Jarilo), bůh jara, oplodňuje matku zemi. O zemi matce u Litevců *Schrader Lex.* 870

<sup>2)</sup> „То они все боги прозваша. солнце и мѣсяць, землю и воду, вѣтри и гады“ (*Tichonravov Пам. отр. лит.* II. 23).

<sup>3)</sup> *Boguslawski Dzieje* II. 774 sl., *Szulc Myth. słow.* 114. Jinak o této bohyni srv. na př. výklad *Helmův Altg. Rel.* 314.

1. Předně některé zjevy přírodní působily přirozeně mocněji než druhé na duši lidskou, bouře s bleskem na př. nebo slunce jisté více, nežli vítr, déšť nebo tišina lesní nebo pramen ze země trýskající a tím povstala přirozeně představa, že personifikace jejich neb demoni v nich dlicí a je ovládající jsou síly různé, že jsou jedni vlivuplnější a s hlediska lidského mocnější a vyšší, nežli druzí. Ve směru tom je zejména důležitý vznik bohů z demonů vegetaci ovládajících,<sup>1)</sup> kterýžto vznik souvisí úzce s rozvojem zemědělství, jeho potřebami a zdarem. Rovněž tak vznikli demoni pro jisté speciální a důležité funkce a nabyli během doby i podoby lidské, zejména když jejich původní slovní označení ztratilo svůj etymologický význam a stalo se jménem osobním, více méně nerosozumitelným.<sup>2)</sup>

2. Vedle toho však už prostý vývoj samého kultu působil v podobném směru. Modlili se a obětovali odedávna demonům, ale ne zároveň všem. Každá rodina nebo rod, obec vyvolovaly si přirozeně jednoho, dva nebo vůbec omezený počet demonů, k nimž chodili s oběťmi a s modlitbami na určitá místa, na něž zvykli, na něž se kult pomalu tradicí vázal — tak vznikla místa posvátná i chrámy — a tím se rovněž počala diferenciace, specialisace a vyvýšení určitých demonů, jimž tento speciální kult v obci patřil, nad ostatní.

3. Také v kategorii demonů vzniklých z duše předků vyvinula se podobná diferenciace, neboť zajisté vůdcové rodů a kmenů zůstali i na onom světě v představě pozůstalých náčelníky, tedy bytostmi vlivnějšími, vyššími ostatních, jimž podobně náležel speciální kult před jinými. A tito náčelníci, rovněž jako sub 1.—2. vyvýšení přírodní demoni, při zmohutnění sociální nebo politické moci některých rodů a kmenů, ovládnuvších jiné, nabyli tímto způsobem další, ještě širší platnosti.<sup>3)</sup> Nebyli již jen bohy jednoho rodu a kmene, nýbrž bohy více kmenů, na př. celých politických

<sup>1)</sup> Wundt Völkerpsych. IV. 1, 503 sl.

<sup>2)</sup> Ve smyslu Usenerových „Sondergötter“ (Usener Griech. Götternamen, Bonn 1896, 75 sl., 279 sl., 316. Srv. i Helm Altg. Rel. 36 sl.). Jak se tyto speciální bohové tvořili, vidíme názorné příklady v antické mythologii. Fabius Pictor udává na př. už 12 speciálních bohů, které vzývali při polních pracích.

<sup>3)</sup> Při tom zajisté netřeba vylučovati, že na vytvoření personifikovaných bohů této kategorie působily místy i tradice o kmenových heroích, tak že se místy stal bohem idealisovaný heros. Srv. Wundt II. 3 (Mythus) 420 sl.

svazů kmenových, jež tím dostávaly vedle politického a hospodářského pojítka vůči jiným ještě pojítka náboženského rázu. Určitá božství a určitá kultovní střediska stávala se tak představitelem, příznakem a majetkem celých velkých skupin národních, jak toho máme názorné doklady u Slovanů ruských a ještě více u baltických ve svazu obodrickém a lutickém.

4. Kde pak kult dospěl tak daleko, že povstala i kasta kněžská, zvláštní třída lidí, jejichž povoláním a řemeslem bylo kult prováděti a řídit, dán byl tím další a snad místy vůbec nejsilnější popud k vyvinutému systému bohů. Této kastě, v jejichž rukou se soustřeďoval vždy jistý stupeň vlivu a moci na ostatní lid, nešlo za nějakou dobu jen o pouhé tradiční provádění kultu, nýbrž i o jeho prohloubení, zdokonalení, rozšíření. Kasta sama vymýšlela a tvořila kultury nové, kterými bylo lze na lid působiti a tím uměle tvořila nebo aspoň podporovala tvoření nových bohů. Zejména systémy a genealogie božské děkují namnoze za vznik a prohloubení své kněžím. Všude, kde vidíme pokročilou hierarchii, setkáváme se i s vyspělým systémem bohů; tak bylo i u Slovanů tam, kde se vytvořila v době pohanské zvláštní kasta kněžská.

5. Konečně nelze ani u Slovanů při vzniku pohanských, nám známých bohů podceňovati vlivu sousedních mythologií germánských, potom finské, iránské a kultů řeckořímských. Vliv ten můžeme doložiti aspoň pro konec doby pohanské, jak dále uvidíme.

Takovýmto podněty a cestami dospělo i staroslovanské náboženství, třebaž ne rovnoměrně a na všech místech stejně, — byloť Slovanstvo v té době již příliš rozsáhlé, nejednotné a pod vlivy různými — k řadě a systému skutečných bohů. I Slované měli svůj kruh bohů, svůj slovanský Olymp.

Charakteristikem slovanského Olympu jest, že není společný celému Slovanstvu, ba že ani důležité a význačné jeho členy nemůžeme doložiti na všech slovanských stranách. Nevznikl tedy a nevyvinul se rovnoměrně po všech národech. Příčinou toho jest, že v době, kdy vznikali slovanští bohové — a jak jsem právě řekl, velkou úlohu při tom měly vlivy cizí a předchozí vznik kněžských kast — bylo už Slovanstvo příliš rozšířeno a rozptýleno na ohromném prostranství, jednotlivé jeho části byly už bez vzájemného spojení a také každá podléhala vlivům jiným, západní Slo-

vané na př. hlavně jihogermánským, východní severogermánským a orientálním, jižní řeckořímským a thráckoillyrským. Tím se stalo, že se vytvořily okruhy více méně lokální, jejichž božští členové neměli více času, aby pronikli dále k ostatním Slovanům, poněvadž se zatím dostavil obrat ke křesťanství. Tím však nechci říci, že by u Slovanů vůbec nebylo bývalo bohů s významem širším a ctěných šře, po celém Slovanstvu.

Předně musíme a priori připustiti, že se vývoj ve vyšší stupeň náboženský udáti mohl již před diferenciací slovanskou, tedy v jednotě praslovanské, ba i připustiti, že Slované mohli přinést si jednotlivé vyšší představy božské už ze společného fondu indoevropského. Jakkoliv není věc zabezpečena, přece jsou vážné důvody pro podobné výtvoření v pravěku indoevropském. Divinace nebes, divinace matky země, a zejména existence bohů solárních jsou zjevy, pro jejichž existenci už v pravěku asijském mluví dosti věcí. Přes rovnici skr. *Dyāús pitā* — r. *Ζεύς πατήρ* — lat. *Juppiter* — g. \**Tiuz*, sthn. *Ziu*<sup>1)</sup> nelze na př. přece jen tak lehce přecházeti, jak se nověji činí. Jsou-li pak zde podstatné předpoklady pro vznik vyšších demonů, platí totéž i pro jednotu praslovanskou. Vyloučení z ní a priori divinace vynikajících zjevů nemůžeme, a tím také nemůžeme vyloučiti vytvoření nějakého všeslovanského boha vedle jednotlivých a pozdějších lokálních.

Na druhé straně však dlužno uznati, že prameny nedokládají nám žádného boha tak, abychom mohli říci, že byl nesporně všeslovanský. Žádný bůh není doložen přesně u všech Slovanů, ani Perun, ani Volos, ani Svarog. Nicméně nemohu souhlasiti s těmi, kteří i v těchto zjevech chtějí viděti jen lokální, ba docela i pozdní, neslovanské, nebo vymyšlené formy a širších bohů neuznávají.<sup>2)</sup> Toho lze docíliti jen násilným adaptováním pramenů, neboť tyto mluví přece, jak dále uvidíme, rozhodně pro širší význam těchto bohů a i když nelze mluvit o jejich naprosté všeslovanskosti, jsou to přece jen bohové mnohem více než lokální a bohové starší.

<sup>1)</sup> *Hirt* Indg. 506. Jinou rovnici boha označující sestavuje *Schrader* (Reallex. 302): skr. *dēwā*, lat. *deus*, lit. *diewas*, ir. *dēa*, stn. *tiwas*, ř. *diōs*.

<sup>2)</sup> Srv. na př., jak se nejnověji vyjádřil *Al. Brückner* v díle *Enc. Polska* IV. 2, 154 (Krak. 1912): „Každy kult pogański jest zreszta miejscowy, rodowy, co najwyżej szczepowy, i o bóstwach ogólnosłowiańskich nie może być mowy“. Srv. i str. 155. Podobné stanovisko zaujímá nově i *Aničkov* Языч. Русь passim.

patrně starší jiných, místních. Pro větší stáří<sup>1)</sup> mluví jednak jejich větší geografické rozšíření, připadající do doby předkřesťanské — po pokřesťení se jistě již nešířili — jednak pak ta věc, že to jsou vesměs bohové, reprezentující důležité zjevy nebeské nebo funkce, které nad jiné byly významny v zemědělském životě starého Slovana, které přímo vyžadovaly vytvoření specifických bohů a které i v jiných náboženstvích k vytvoření tomu dospěly. Jsou to divinace nebeských zjevů, zejména bouře a hromu s bleskem a dále divinace slunce, o jejichž významu pro hospodářství net. eba se šířiti. Dále je to specifický bůh (*Sondergott* *Usenerův*) funkce, která je rovněž před jinými důležitá při vedení hospodářství — bůh ochraňující a pěstující stáda. Význam obou při zemědělském a pastýřském bytu starých Slovanů byl nutně takový, že musil přivést k sesílenému a zvýšenému kultu a tím i k vytvoření demonů nad jiné vynikajících. To je důsledek i jině doložený a nutný.<sup>2)</sup> Je proto už a priori přirozeno, očekávati v pohanské víře slovanské tyto druhy božstev domácích, prastarých a všude rozšířených. Nehledíc zatím, v jaké formě a pod jakým jménem se nám tato božstva objevují na konci doby pohanské, byla zajisté ctěna u všech Slovanů. Tohoto předpokladu nesmíme opustiti ani, když pro ně na konci pohanství nenajdeme společného názvu u Slovanů. Podstata jich byla všude stará a praslovanská.

S tohoto hlediska dívám se na spory, které existují mezi jednotlivými mythology o to, zda-li Perun, Svarog, Dažbog, Veles a jiní byli společní bohové všeslovanskí, čili ne. Podstata jich byla nájisto společná; to nám ukazuje přesvědčivě nejen praehistorie kultury arijské, nýbrž i funkce a význam jich samých. Otázkou bude vždy jen, zdali určitá forma, označená určitým jménem, byla na konci pohanství ještě formou všeslovanskou, čili jen pozdější obměnou lokální, vzniklou po rozchodu Slovanů a po uvolnění bývalé jednoty. Že na př. Perun, Svarog, Veles nejsou jen pozdní lokální výtvoření, nýbrž starší slovanská divinace

<sup>1)</sup> Ovšem o tom, zdali náleželi už jednotě praslovanské, nelze mluvit, poněvadž není vůbec důkazů nebo dokladů.

<sup>2)</sup> O důležitosti a stáří solárních božství u Indoevropanů a vůbec srv. *Schmidt* *Ursprung* I. 46, *L. Frobenius* *Das Zeitalter des Sonnengottes* I. Berlin 1904 a *Tylor* *Úvod do anthr.* 400 sl. Jak hospodářské zájmy (zejména u polního hospodářství) byly v čele všeho kultu a vůbec v čele poměru člověka k bohu, vidíme dobře z litevských a žmuďských tradic zachovaných *Lasickým* (vlastně *J. Laskowským*) ze XVI. stol. a vyloučených u *Brücknera* *Litwa* 100—103.

jistých zjevů a funkcí, které pouze místy na konci doby pohanské zatlačeny byly formami novými s novým pojmenováním, ukáží nám, tak doufám, prameny dále sebrané a sestavené. Skepticism, který vznikl za posledních dvaceti let a jenž vedl k postupnému vymýcení celé řady bohů z mythologie slovanské, měl sice správný podnět a základ a přinesl mnoho dobrého ve prospěch kritického posuzování materiálu, ale zašel dnes po mém soudu příliš daleko. Heslo „nebylo všeslovanských bohů“ ochudilo příliš a zbytečně pohanský Olymp slovanský, speciálně pokud se Peruna, Svaroga i Velesa týká.

Sám mám přesvědčení, že božství bleskovládne, zprvu jen appellativem *perunъ* označené a neanthropomorfisované,<sup>1)</sup> rovněž jako divinace slunce s appellativem *svarogъ* a demona stáda chránícího, byly prastarým majetkem Slovanů; ale ovšem do konce doby pohanské se neudržely u všech, nýbrž byly místy zatlačeny a nahrazovány novými lokálními obměnami, někdy i uměle konstruovanými a odjinud přinesenými. Dívaje se s tohoto hlediska na význam jmenovaných tří bohů slovanských, uvádím a probírám je zvláště, mimo další lokální okruhy bohů. Nemohu sice říci a nepravím tedy, že Perun, Svarog s Dažbogem nebo Veles byli bohové všeslovanští; to zejména pro konec doby pohanské, o níž jediné něco více víme, neplatí, a nejsou pro to doklady, — ale rozhodně byli mnohem více a zcela něco jiného než různí ti bohové lokální, kteří povstali buď po jednotlivých kmenech nebo po jednotlivých kulturních oblastech, když se už Slovanstvo rozpadlo a když na jeho víru počaly působiti silné vlivy cizí, zejména místy vytvořený stav kněžský. Takových okruhů bylo více, ale jen o některých máme zprávy a to ještě nejisté i kusé. Velmi kusé jsou naše zprávy o okruhu ruském, bohatší a jasnější o polabsko-baltickém. Málo víme o okruhu jižních Slovanů a téměř nic o polském nebo českém, ačkoliv by bylo chybou předpokládati, že tam snad nebylo vůbec ani náběhu k vytvoření vyšších stupňů mimo ohlasy zmíněných tří božstev starých. Ale o tom všem dále více na příslušných místech vyložím. Zde jsem chtěl jen uvést předem povšechnou charakteristiku a odůvodnit svůj vnější rozvrh následujícího řízení.

<sup>1)</sup> Že také Germáni ještě v I. stol. př. Kr. ctili slunce, měsíc a oheň repersonifikované, dokládá Caesar BG. VI. 21.

## I. Bohové širšího významu.

Perun, Svarog (Dažbog) a Veles.

*Perun.* První veliké části Slovanstva společným božstvím byl Perun jako zřejmá personifikace bouřičího nebe s hromem a bleskem. Nemůžeme sice Peruna doložit u všech Slovanů, ale každým způsobem nebyl jen bohem lokálním, ruským, jak nověji někteří dokazují. A jestliže Prokopios v VI. stol. za hlavního boha Slovanů uvádí anonymně boha bleskovládného,<sup>1)</sup> byla to patrně tatáž bytost, kterou u severních máme označenou jménem Perunovým.

Vůbec víme o Perunovi nejvíce ze všech starých slovanských bohů, ovšem teprve z pozdní doby pohanské. Nehledíme-li ke právě vzpomenuté zprávě Prokopiově, dokládá nám jej pro starou Rus především kijevský letopisec jednak ve svých reminiscencích na pohanství ruské, jednak v textu starých smluv Rusů s říší byzantskou, pocházejících z r. 907, 945 a 971.<sup>2)</sup> Rusové v nich přísahají při Perunu a Volosu a ve smlouvě druhé z r. 945 slyšíme na konci: „Jestliže kdo z lidí ruských, ať křesťan nebo nekřesťan, přestoupí to, co na tomto listě napsáno, zaslouží, aby zemřel svou zbraní a aby byl proklet od Boha i od Peruna, jak přestoupí svou přísahu.“ K tomu (při druhém dni) podotýká dále kronikář: „Igor povolal posly a přišel na chlum, kde stál Perun, i odložili zbraně své i štíty i zlato a šel Igor k přísaze i lidé jeho, co bylo Rusů pohanských.“<sup>3)</sup> O něco později podle vyprávění téže kroniky velký kníže Vladimír v Kijevě r. 980: „postavil modly na chlumu vně dvorce věžního: a sice Peruna dřevěného s hlavou stříbrnou a zlatým vousem, dále Chrsa, Dažboga, Striboga, Simargyla a Mokoš. I obětovali jim, nazývajíce je bohy a přiváděli syny své i dcery a obětovali bésům. I poskvrnili zemi obětmi svými i po-

В III. 14: Θεὸν μὲν γὰρ ἕνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι, καὶ θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἑρέια πάντα.

<sup>2)</sup> Let. Iavř. 31 (и мужи его по Русскому закону кляшася оружьемъ своимъ и Перуномъ богомъ своимъ и Волосомъ, скотьемъ богомъ) 52 (sv. post. roznámku), 72 (да имѣемъ клятву отъ Бога въ негоже вѣруемъ, въ Перуна и въ Волоса, скотья Бога).

<sup>3)</sup> I. c. 52: и да будетъ клять отъ Бога и отъ Перуна, яко преступи свою клятву, 53: и приде на холмъ кде стояше Перунъ и покладоша оружье свое и щиты и золото . . .

skvrnila se země ruská i chlum ten.<sup>1)</sup> Podle další zprávy k témuž roku ujec Vladimírův Dobryňa postavil u Novgorodu uad Volchovem modlu Perunovu, které Novgorodci také obětovali jako Bohu.<sup>2)</sup>

Ale netrvalo to dlouho a Vladimír kníže, přijav r. 988 křest, kázal modly zničit. Letopisec názorně líčí tuto událost<sup>3)</sup> a mezi jiným praví: „Rozkázal modly vyvrátiti a jedny rozsekati, druhé do ohně vrhnouti. Peruna pak poručil přivázati koňovi k ocasu a vléci s chlumu po Boričevu na potok a 12 mužů ustanovil, aby jej bili holemi, ne proto, aby to dřevo cítilo, ale na potupu běsu. . . . Když jej vlékli po potoku k Dněpru, pohani plakali, neboť nepřijali ještě svatého křtu.“ Vladimírovi lidé hodili jej do Dněpru a z nařízení knížete odstrkávali jej, kdykoliv se přiblížil ku břehu, dokud se nedostal za prahy. Potom jej ostavili, načež jej vlny vyvrhly na písčinu, která ještě na počátku XII. století slula Perunova — перуня рѣнь<sup>4)</sup>. Po zvrácení modly Vladimír postavil na chlumu na místě jejím chrám sv. Basilia.<sup>5)</sup> Podobně stalo se Perunovi novgorodskému, jehož obětiště zrušil r. 989 biskup Akim, a jehož modlu vyvrácenou kázal hoditi do Volchova. Také

<sup>1)</sup> „И нача княжити Володимеръ въ Киевѣ единъ и постави кумиры на холму внѣ двора теремнаго: Перуна древяна а главу его сребрену а усъ влать и Хърса, Дажьбога и Стрибога и Симарьгла и Мокошь. [И] жряху имь, наричюше я боги [и] привожаху сыны своя и дщери и жряху бѣсомъ [и] окскерьняху землю требамн своими . . . (Let. lavr. 77<sup>3</sup>). Z výroku usъ влать vytvořil později Herberstein nového ruského boha *Uslada*. Už zde dlužno podotknouti, že podle rozboru A. Šachmatova, s nímž souhlasí J. Aničkov, tyto bozi ocitli se teprve jako vstavka v třetí redakci (Начальній сводъ), sestavené okolo r. 1095 (Šachmatov Paz. II, Aničkov Яз. 313).

<sup>2)</sup> Lavr. ruk. (78<sup>3</sup>) zmiňuje se jen o modle, ale v Ipatějevském a Chlěbnikovském čteme „Перуна кумирь“ (ПСРЛ. I. 34).

<sup>3)</sup> Lavr. let. 114<sup>3</sup>.

<sup>4)</sup> Jméno to dnes již neexistuje. Ale za to existují v Rusi jiná, které analogicky k tomuto vypravování původ svůj vzala z jména Perunova, tak ves Perunovo na Volze, selo Perunina v új. vyšegonském, Piorunici u Vilna, Piorunový most v új. ihumečském (Slown. geogr. pol. VIII 184, Barsov Очерки 203, 256, 315). U Velkého Novgorodu byl Perunský monastýr podle zprávy Guagniniho (srv. dále). Méně jisté je spojení s Perunem jména *Peryň* u V. Novgorodu na Volchovu. (Srv. Archiv sl. Phil. 1901, 477 a *Semenov* Геогр. Слов. IV. 78).

<sup>5)</sup> Lavr. 116 (И постави церковь съ. Василья на холмѣ, идеже стояше кумирь Перунъ и прочии). Topografií pohanských božišť v Kijevě viz u *Golubinského* Ист. р. ц. I. I, 182.

tuto modlu bili tak, že běs, který v ní byl, volal srdcelomně: „O běda mně, padl jsem do nelítostných rukou!“<sup>1)</sup> Zprávu tu z letopisu Novgorodského opakují i zkrácené annály tamějších chrámů a ještě Guagnini r. 1581 připomíná nejen kamennou modlu Perunovu, jež kdysi stála na místě pozdějšího Perunského monastýru, nýbrž ví docela, jak vypadala (jako člověk, jenž držel v rukou křesadlo v podobě blesku) a jak hořel před ní posvátný oheň z dubového dříví, jenž pod ztrátou hrdla hlídačova nesměl nikdy vyhasnouti,<sup>2)</sup> samé zprávy, které sice nikde potvrzeny nejsou, ale jež konečně mohly býti ještě v XVI. stol. živou starou tradicí.

Vedle těchto starých letopisných zpráv figuruje Perun, jako starý pohanský bůh, ještě v řadě textů od XI. stol. počínajíc. Tak ho vzpomíná *Память и похвала* kn. Владимиру мниха Іакова и Житіе св. Владимира,<sup>3)</sup> apokryf *Бесѣда* трехъ святи-телей<sup>4)</sup> apokryf ruk. XII. stol. *Хождение Богородицы по мукамъ*,<sup>5)</sup> *Слово и откр. св. апостоля* v rukopise XVI. stol.<sup>6)</sup> atd.,<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> V Sofijském letopisu (ПСРЛ. V. 121) čteme ještě další názorné detaily tohoto odklizení Peruna k r. 991: И пріиде къ Новугороду архіеп. Якимъ и требиша разори и Перуна посѣче и повелѣ въврещи въ Волховъ. И повязавше ужъ, влечахуть и по калу, біюще жезліемъ и пи-хающе и въ то время вшелъ бѣ въ Перуна бѣсъ и нача кричати: о горе, охъ мнѣ! достахся немилостивымъ симъ рукамъ; и принуша его въ Волховъ . . . И заповѣда никомуже нигдѣже переняти его. Иде Пидьблянинъ рано на рѣку, хотя горнеци вести въ городъ, оли Перунъ приплы къ берви и отрину и шестомъ: Ты, рече, Перунише, до сыти еси ѣлъ и пиль а нынча поплви прочъ, плы изъ свѣта некошно!“

<sup>2)</sup> *Moscoviae descr.* 1581 (ed. *Starczewski* I. 10: In hac civitate erat olim quoddam idolum Perun appellatum, hoc in loco, quo nunc est monasterium Perunski monastyr ab idolo eodem dictum). Sarnicki (Ann. Polon. 1587) dovolává se této zprávě, zove boha Pyoranus, Pyorunus (ed. r. 1712 II. 1043). Jiné tradice o novgorodském Perunu viz u *Rožnického* Archiv sl. Phil. 1901, 477 sl.

<sup>3)</sup> *Sobolevskij* Сб. въ память крещ. Руси. 18, 26, 42.

<sup>4)</sup> Srv. *Afanasjev* Поет. возр. I. 250. Zde se připomínají dva andělé hromovládni: елленскіи старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ.

<sup>5)</sup> Srv. dále citát na str. 121 a mé SS. II. 144.

<sup>6)</sup> Srv. dále citát na str. 121 (*Tichonravov* Пам. стр. р. лит. II. 23).

<sup>7)</sup> *Vladimirov* (Поуч. 196) vidí Peruna i v soše, stojící v horském chrámu „slovanském“ u Mas'údiho, což je však bezpodstatné. Srv. výše str. 84. Za to srv. na př. připomínku Peruna, Roda a Rožanic v Slovu o mzdonomání XVI. st. (v slov. Vostokově — *Svezněvskij* II. 920) a v Skládání o Mamajově robojišti čteme: „Мамай же царь . . . нача призывать боги своя: Перуна, Салманата, Мокоша, Рақлия; Руса и . . . Ахмета.“ (Мам. поб. 60, *Svezněvskij* II. 920.)

a také řada ruských církevních kázání a poučení z XI.—XII. stol. připomíná pravidelně mezi bohy, kterým se Slované klaněli před přijetím křesťanství, na význačném místě Peruna,<sup>1)</sup> a ohlasy toho jsou i v pozdních dotaznících zpovědních.<sup>2)</sup>

Část těchto zpráv opírá se jen o tradici letopisnou, ale jiné jsou jistě neodvislé, tak zejména některá církevní poučení, v nichž je výčet pohanských bohů jiný nežli v letopise; jedni chybějí, ale za to jsou připomínáni jiní, jichž letopis nezná, a vůbec svérázným způsobem. Perun však je tu i tam a je nesmírně poučno, že Slovo sv. Grigorija, ať již byl výčet bohů tam vložen v XI. století nebo teprve na počátku XII., zve patrně podle domácí tradice, vzpomínajíc přejímání cizích kultů a bohů od Slovanů, Peruna výslovně starším, domácím bohem slovanským, a praví při tom opět výslovně, že se Slované na okrajích dosud k němu modlí, třeba jen potají, nemohouce se odloučiti od pověry pohanské. . .<sup>3)</sup> Je to velmi vážný doklad k historii a významu Perunu na Rusi. Že se tento bůh objevuje vedle jiných starých bohů ještě v řadě pozdějších slovanských kronik, opírajících se o staré kroniky ruské Herbersteina a Guagniniho, je ovšem přirozeno, ale nepotřebují zde těchto pozdních ohlasů opakovati.<sup>4)</sup> Za to bych uvedl

<sup>1)</sup> Tak Slovo sv. Jana Zlatoušého, sv. Grigorija a Slovo něk. christo-  
hjubca (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 224,  
225, 227, 231, 233, *Aničkov* Яз. 374, 384).

<sup>2)</sup> *Siv. Aničkov* Яз. 267 a *Smirnov* Сборн. посв. В. О. Ключевскому  
(M. 1909) 224.

<sup>3)</sup> V novgorodském rukopisu sofijské bibliotéky čteme: „Оттудаже  
начаша елини ставити трапезу роду и рожаницамъ. Таже египтяне. Таже  
римляне. Даже и до словенъ доиде. Се же словѣне начали трапезу ста-  
вити роду и рожаницямъ. Переже перуна бога ихъ а преже того клли  
требы упиремъ и берегынамъ. По святѣмъ крещени перуна отринуша  
а по Христа Господа Бога яшася. Нъ и ныня по украинамъ ихъ мо-  
лятся проклатому богу ихъ перуну, хърсу и мокоши и виламъ. Нъ то  
творять акы отай. Сегоже не могут ся лишити, наченше въ поганствѣ,  
даже и доселъ (*Vladimirov* I. c. 233). Podobně v Pajsijově Sborníku  
(*Vladimirov* 232). Srv. i *Aničkov* Яз. 385.

<sup>4)</sup> Srv. aspoň doklady citované u *Středovského* *Sacra Mor. hist.* (1710),  
34—35 Také do rumunských kronik přešli tito a Długošovi bohové, na př.  
do dvou z XVIII. stol. citovaných *M. Gasterem* v stati *Rumunische Bei-  
träge zur russ. Götterlehre* (*Archiv sl. Phil.* XXVIII. 175). V starém slo-  
vanském překladu Jana Malaly (ed. *Obolenskij* 1851, XXI) čteme sice  
„Перунови рекше грому,“ ale to je zmínka o bozích litevských, jak  
ostatně ukazuje i tvar jména Perkun (srv. dále str. 101). V let. *Gustinském*

list haličského knížete Lva Daniloviče diecesi přemyslské z r. 1302,  
v němž se praví o hranici biskupství: „А отъ той горы до  
Перунова дуба горѣ Склонъ“<sup>1)</sup> — Doklad je zajímavý pro  
geografické rozšíření lidového podání na Rusi a pro posouzení  
nových teorií o úzkém, varjažském významu Perunově.

Proti této řadě starých ruských zpráv, jimiž kult Perunův  
v Rusi nesporně je doložen, setkáváme se u ostatních Slovanů  
s doklady jen řídkými nebo spornými, anebo takovými, jež mohly  
vzniknouti teprve později tradicí literární tak, že jimi existence  
Peruna pro dobu pohanskou potvrzena není. Nicméně se nemohu  
odhodlati z důvodů, jež ještě dále shrnu, abych je po příkladu  
některých vesměs negoval a je vesměs pokládal za pozdní literární  
ohlasy tradic ruských.

U vlastních Čechů bylo osobní jméno Perun,<sup>2)</sup> ale to samo  
pro existenci boha Peruna nic neznamena. Ze Slovenska výtiskl  
sice Kollár r. 1834 dvě písně starobylého rázu, v nichž vystupuje  
„buoh Parom“<sup>3)</sup> ale text jejich je velmi podezřelý a je důvodno  
souditi, že je Kollár aspoň mythologicky upravil, položiv Paroma  
za Krista.<sup>4)</sup> Ze starých slovanských pořekadel „parom do teba“,  
„parom ti do duši“, „parom ti do srdca“, „kde si bol u paroma?“,  
„parom ťa vzal“, „peronova strela ho zabila“ a podobných<sup>5)</sup>  
aspoň poslední tři ukazují, že Parom — Perun je tu zjevem zosob-  
něným, nejen pouhým bleskem. Ostatní ukazují jen, že se slova  
Parom užívá dosud v původním významu blesku (srv. dále str. 101),

ztotožňuje se s Perunem: „Перконось си есть Перунъ бѣше въ нихъ (въ  
Руси) старѣйшій богъ (ПСРЛ. II. 257).

<sup>1)</sup> *J. Holovackij* Русск. хрест. Vídeň 1854, 317.

<sup>2)</sup> *Archiv* č. II. (1450), *Krek* Einl. 385. Zpráva Chr. Hirsmentzela  
a J. Středovského o Perunovi v moravském Brně (*Sacra Mor. hist.* 35, 223.)  
je holý výmysl.

<sup>3)</sup> *Kollár* *Zpíevanky* (Budín 1834—5) I. 5. V písní o Paromovi a Ratce  
čteme: „Buoh Parom za oblakami a vidí to nahněvany. Treskl zahrnu jej  
do čela. Hned i s deckem zkameněla.“ Další píseň počíná: „Za onieh časov,  
za starych bohov, za boha Paroma . . .“. Podezřelá je i Kollárova frasa:  
„Ký že ti perun, perunský perun zuby ukázal“. Srv. *Jireček* *Studia* 162.

<sup>4)</sup> Proto je dobře odmítl už *Legér* *Myth.* 61, po něm *Máchal* *ČLid* VI.  
259, 349 a *Kraus*, *Národopisný Sborník* II. (1898) 81.

<sup>5)</sup> *Jungmann* *Sl. s. v. Perun*, *Máchal* *Nákres* 23, *Afanasjev* I. 251,  
*Jireček* *ČČM.* XXXVII. 155. Podobně srv. u *Dala* (s. v. Перунъ) z *Вло-  
руси*: „Кабы чеба пярунъ треснувь“ — „Якій тамъ перунъ ляскае.“



podobně jako v češtině slova hrom, v polštině slova piorun a v ruštině перунь.<sup>1)</sup>

V Polsku je nejen několik obcí se jménem Peruny, Piorunka, Piorunów, Piorynowo, Piorunówek, dále dvě říčky Piorunky, nýbrž i Perunowa gora u vsi Klodzienky v pow. żolkiewském, u níž stával kdysi klášter. Sem bych připojil i štít horský zv. Perunowy dział na levém břehu Popradu.<sup>2)</sup> Z historie dočítáme se, že polský král Vladimír zakázal pálení ohně Perunovi<sup>3)</sup> a z listiny haličského knížete Lva Daniloviče z r. 1302 víme už, že „dub Perunův“ byl tehdy mezníkem statků diecese přemyšlské.<sup>4)</sup> To nemůže značiti jen dub bleskem zasažený. Málo známek, ale jedna rozhodně, ukazuje na existenci kultu u polabských Slovanů. Tito totiž zvali čtvrtek dnem Perunovým — *perendan*, *peründan*,<sup>5)</sup> což, i kdyby vzniklo vlivem germánským (srv. Donnerstag), přece jen ukazuje na ctění personifikovaného blesku — *peruna*, analogického Donaru. S tím ostatně souhlasí i zpráva anglického mnicha Doderika z r. 1141, že Lutici ctíli Thora.<sup>6)</sup> Ostatně pravděpodobně i božství ctěné v pomorské Korenici a označené od Saxona Grammatika jménem *Porenutius*, není než syn Perunův, Perunič (srv. analogii Svarožiče v Retře), třebaš podle popisu jeho idol byl typu u Polabanů obvyklého, jiného než Perun ruský, máje čtyři tváře a pátou na prsou,<sup>7)</sup> což však neodporuje identifikaci s Perunem, protože u baltických Slovanů bylo vůbec lokálním zvykem dávat bohům několik (až i 7) hlav a to i stejným božstvům různě, jak dále uvidíme. Za to, myslím, nelze spojovat stargardského

<sup>1)</sup> *Karłowicz* Sl. jez. pol. s. v., Lud. XV. I. příloha, *Afanasjev* Поер. возвр. I. 250, *Hrinčenko* Слов. s. v., *Dal* Сл. s. v. V Bělorusi jej lid dosud antropomorfisuje (*Dal* I. c.).

<sup>2)</sup> *Słownik geograf. pol.* VI. 591. VIII. 15 184.

<sup>3)</sup> *Erben* Riegrův Sl. naučný VI. 276. Za to je zcela nejistého stáří tradice o lovcí, jenž se setkává v sandomiřských lesích s obrem Perunem (*Archiv sl. Phil.* V. 642).

<sup>4)</sup> Srv. výše str. 97. Dub byl vůbec, jak vidno z uvedených dokladů, speciálně Perunovi zasvěcen a uctíván u Slovanů tak, jako u Germánů. Srv. výše str. 76.

<sup>5)</sup> *Schleicher* Lautlehre d. Polab. Spr. 189, 327, *Miklosich* EW. 244 (doloženo Hennigem, Pfaffnigerem a Domeierem). Zajímavé je, že Černohorci dosud ctí hromovníka ve čtvrtek (*Rovinskij* Черногорія II. 2, 453, *Ivanov* Культ Перуна 149).

<sup>6)</sup> *Hist. eccles. k r. 1069.* MG. SS. XX. 55.

<sup>7)</sup> *Saxo* ed. *Holder* 578.

boha *Prove* s Perunem<sup>1)</sup> a také není jisto, že by nomenklatura některými na doklad kultu uváděná na jisto patřila sem.<sup>2)</sup> Ale název vsi Perun u Stralsundu není přece jen bez významu.

Z jižního Slovanstva možno uvést už doklady méně jisté nebo jenom literární, ačkoliv ne bezvýznamné.

V jednom rukopise Žití sv. Demetria Soluňského, jež znal Slavejkov, slovanský vůdce Chatzon ptá se před útokem na Soluň orakula na výsledek boje, načež mu bylo sděleno Pyrinem (ἐξ τοῦ Πυρήνος), že města dobude.<sup>3)</sup> V starobulh. překladě Alexandreidy, vloženém do překladu Jana Malaly z X. stol., nahrazen je (III. 13) Zeus řeckého textu slovanským Порунъ.<sup>4)</sup> Připomíná-li však v XVIII. st. mnich Spiridon ve své bulharské historii, že za jeho doby v Bulharsku ještě ctíli Peruna: „и сего Перуна Болгари почитаютъ...“ a cituje-li se také v jiném rukopisu z konce XVIII. stol. (Сокровище дѣтемъ), psaném v západním Bulharsku, мо́лния — Перунъ,<sup>5)</sup> není ovšem těmito pozdními doklady nikterak zajištěno ctění Peruna v Bulharsku;<sup>6)</sup> ale beze všeho významu

<sup>1)</sup> Podle Helmolda (I. 52, 69, 83) neměl Prove soch a ctěn byl jen v posvátném dubovém háji (o jeho slavnostech a kněžích viz dále v odstavci o kultu). Konečně *ve* ve jméně jeho ukazovalo by spíše na sl. *pravo* (*Brückner* Arch. sl. Phil. XIV. 168). Mnozí však Prova stotožňovali s Perunem, tak už staří kronikáři (srv. *Středovský* SMHist. 34), nověji *J. Jiveček* Studia 156, *Matusiak* Lud XIV. 199, *Bogusławski* Dzieje III. 772 a i *Máchal* Náskres 23. Důvodem je to, že v jednom (ztraceném) štětinském rukopise Helmoldově bylo místo Prove — Prone (MGSS. XXI. I. 52). Podobně i v *Chronicon slavicum* z r. c. 1485 (ed. *Lindebrog*). V saské kronice (1153) se praví, že modla Pronova stála v Oldenburgu na sloupu a že měla v jedné ruce žezlo, v druhé žerď od praporu, na hlavě korunu a dlouhé uši, pod botou zvoneček (*Petrus Albinus Meiss. Chron.* X. 302).

<sup>2)</sup> *Krek* Einl. 385, *Bogusławski* Dzieje II. 772, *Heye* Slav. Ans. in Sachsen II. (Pirna); Perun, Peron, Pyron (Prohn) sluje v listinách z let 1240—1245 ves u Stralsundu (Pomm. Urk. I. 303, 600, 660, 727, 849).

<sup>3)</sup> *P. Slavejkov. Житие на св. Дим. Сол. Цариградъ, 1868, 41.* Mně nepřístupno. Srv. však *Ivanov* I. Культ Перуна и южн. Славянъ. С.-Пб. 1904, 151. O vůdci Chatzonu a o legendě vůbec (ze VII. stol.) srv. mé SS. II. 234 sl.

<sup>4)</sup> Снъ снѣи Пороуна велика, Царъ Александръ (*Obolenskiij* Лѣт. Пер. Сузд. (M. 1851) XVI.

<sup>5)</sup> Ed. *Zlatarski* Спиридонъ Иеросимонахъ (Sofia 1900) 14. Srv. str. 91: молній или Перунъ. *Ivanov* I. c. 152, *Máchal* Bájesloví 145.

<sup>6)</sup> *Ivanov* I. c. 152.

<sup>7)</sup> To, co psal *J. Voráček* v článku „Perunova slavnost v Rhodopách“ (Slov. Sborn. V. 26, 77, 123), týká se slavnosti sv. Ilije ve vsi Javorovu

přece nejsou, poněvadž dosvědčují, že tu tradice byla a že se udržovala, jak ostatně paralelně vidíme aspoň ze staré topografické nomenklatury srbskochorvatské i bulharské, o písních a vypravováních dnešní doby nemluví.<sup>1)</sup> Z této nomenklatury dosti hojně vedle názvů *Perunac*, brdo u Pazinu, *Perunovac* u Kragujevce a pod., zejména possessiva *Peruna dubrava*, *Perunja ves*, *Perunji vrh*, *Perun gora* v Dalmacii, *Перунска планина* u Kratova<sup>2)</sup> sotva lze spojovati s pouhým osobním jménem *Perun*. A jsou to názvy staré. Zajímavé je dále, že i u Jihoslovanů přenesen byl význam boha bleskovládcce na sv. Iliju, jako s Peruna na Rusi, což nasvědčuje zajisté stejnému podkladu tohoto procesu.<sup>3)</sup> Konečně lze uvést, že alb. *peryndi* značí *Peryn deus*.<sup>4)</sup> To jest zajisté summa dokladů, kterých nelze jen tak zholat odmítnouti.

Že Slované ctili především nějakého boha bleskovládného, dosvědčuje v VI. století Prokopios tak určitě — θεὸν μὲν εἶνα, τὸν τῆς ἀστραπῆς δημιουργὸν ἀπάντων κύριον νομίζουσι εἶναι —, že o tom nemůže býti sporu. Také zde padá na váhu, že bůh hromovládcce je společný všem arijským náboženstvím, že vznikl patrně již ve svazu arijském a že jej důvodně i pro Slované musíme předpokládati, což Prokopios přímo dosvědčil. Byl tedy takový přední, nad jiné povýšený a ctěný bůh u všech Slovanů na konci doby pohanské, a jest jen otázka, zdali jej všichni Slované zvali Perunem. U Rusů je Perun v této funkci doložen nesporně, jak jsme právě viděli a není důvodu, jenž by nás rozhodně nutil v ruském Perunu viděti přeneseného boha nordického, jak dovozoval před léty J. Jireček a dnes ještě soudí St. Rožniecki, Al. Pogodin a Al. Brückner.<sup>5)</sup> Právě-li letopisec, že Rusové, t. j. družina s knížetem

u Stanimaky. O podobných slavnostech v Makedonii u Velesu a Küstendilu srv. *Ivanov* 150.

<sup>1)</sup> *Ivanov* I. c. 153.

<sup>2)</sup> *Ivanov* 153—158, *Trojanović* Срп. Етн. 36. XVII. 114., *Jireček* Gesch. Serb. I. 160 — Název Perin planina uváděl ve spojení s Perunem i Miklosich (EW. 244), a rovněž jihoslovanský název kosatce (Iris germanica) — *perunika*. Srv. o ní u *Trojanoviće* I. c. 118. Také personale Perun, *Perunica* je na jihu hojně.

<sup>3)</sup> *Ivanov* 148, 150, 161, *Trojanović* I. c. 112, 121. Podle Voráčka I. c. 125 v Rhodopách každá téměř ves má na nejvyšším kopci kapli zasvěcenou Ilijovi.

<sup>4)</sup> *F. Korš* Влад. боги 54 (Сборникъ въ честь Н. Сумцова. Chark. 1909).

<sup>5)</sup> *Al. Brückner* Quart. hist. XXVII. 103. Enc. pol. IV. 2. 153, 167, *Stan. Rožniecki* Perun und Thor. Ein Beitrag zur Quellenkritik der rus-

přisahali po ruském zákonu, t. j. při zbrani své a při Perunu svém bohu i Volosu, je tu snad viděti i ohlas zvyků nordických, ale pojem „ruský“ v slovech letopiscových neznáčí již pojem „nordický“ nebo „germánský“, nýbrž ruský v novém slova smyslu, v témž, v kterém mluví o ruské zemi, ruském jazyku a Rusi, — totiž ruskoslovanský a pohanský. Proto se titíž Rusové dovolávají vedle Peruna i Volosa slovanského. Pro tento výklad svědčí jednak současně vzniklé Slovo sv. Grigorija, jehož slovanský autor, jak jsme výše na str. 96 viděli, Peruna zove proti jiným neslovanským výslovně bohem slovanským,<sup>1)</sup> jednak neméně důrazně samo jméno Perun, které je buďto slovanské, vzniklé od kořene *per* — bítí a suffixu *un* a značí toho, kdo silně bije,<sup>2)</sup> tedy funkci, která je právě podstatou blesku personifikovaného — Peruna bleskovládcce,<sup>3)</sup> anebo je slovanským derivátem výrazu praarijského, na nějž ukazuje rovnice sti. *Pardžanja*, norv. *Fjorgynn*, kelt. (*P*)*erkunia* — alb. *perendi* bůh, — lit. *Perkúnas* (pr. *Perkunis*, lot. *Pérkóns*), třebaž jsou zde ještě obtíže hláskoslovné.<sup>4)</sup> Že z li-

sischen Mythologie (Archiv sl. Phil. 1901 XXIII. 499). *A. Pogodin* Лингв. и ист. замѣтки о богахъ Вл д м ра Вел каро (79). Je to ostatně stará these, kterou vytkli už normaniiti v polemikách o národnost Rusů, na př. starý *M. Pogodin* (srv. Rožniecki I. c. 471). Také *J. Jireček* měl Peruna a balt. Prona za přejatého nord. Thora (ČČM. 1863, 156, 162).

<sup>1)</sup> Teprve pozdější apokryfy, které vůbec mísí rády antické bohy se slovanskými, zovou, pokud vím, dvakráte Peruna bohem hellenským, majíce patrně na mysli Dyuja (tak Слово и откр. св. апостоль (srv. dále str. 120) a Бесѣда трехъ сеят. (*Afanasjev* I. 250. Srv. i елеонъ кий старецъ Перунъ v Slově sv. Grigorija (*Ivanov* I. c. 166). Rovněž v pozdním (XVII. st.) jihoruském Životě sv. Vladimíra (ed. *Sobolevskij*, Сборн. въ память 43) uvádí se místo Peruna Тый. Tento pohanský Тый nebo Дый musí se ze slov. mythologie vůbec vypustiti (*Famincyn* Бож. 125), neboť je to cizí jméno cestou literární sem zabloudilé (srv. i Slovo sv. Grigorija o изб. града ed. *Budilović* XIII Слово 242: о ъ Дю жьреть и другъ Дивни,“ a stbulh. *Alexandreidu* ed. *Istrin* 84: ельжевание бабилон каро Дия.“ Srv. i *Jagić* Archiv sl. Phil. IV. 423

<sup>2)</sup> Suffix *un* sesiluje význam v kořenu tkvící. Srv. *bégunъ* — silný běžec, *vědunъ* — kdo mnoho ví, pol. *chwastun*, r. *говорунъ* — tlachal, *игрунъ* — hráč, *опекунъ* — ochránce, *летунъ*, č. *zevloun*, *kříkloun*, *letoun* a pod. Také množství osobních jmen je utvořeno suffixem *un*. Srv. doklady sebrané u *Maretiče* Rad 82, 128 a *Ivanova* I. c. 145—147.

<sup>3)</sup> To je běžný výklad jména Perunova, který podal na př. *Jireček* Studia 154, *Leger* Myth. 65, *Krek* Einl. 386, *Ivanov* I. c. 144, *Janko* Pravěk 221. Proti tomu *F. Korš* (Влад. боги 54, Сборникъ Сумцова) zamítá výklad ze slovanštiny.

<sup>4)</sup> Srv. *Krek* Einl. 387—388, *Kretschmer* Einleitung 77 sl., 82.

tevského Perkúnas nevzniklo sl. Perun přejetím, pověděl dobře I. Ivanov.<sup>1)</sup> Proto dlužno ruského Peruna pokládati za starého boha domácího a zůstává jen otázkou, zdali i jiní Slované svého boha s funkcí bleskovládnou zvali Perunem, je-li Perun nejen ruský, ale i širší bůh slovanský.

I na tuto otázku dlužno odpověděti kladně na základě řady výše uvedených dokladů sebraných po ostatním Slovanstvu. Personalia *Perun* tu ovšem nerozhodují a také ne jihoslovanské jméno kosatce *perunička*, ale už řadu topografických jmen vsí, doubrav<sup>2)</sup>, hor a planin, označených possessivem *Perunova*, nelze odvozovati od pouhých personalí, nýbrž znamenají spíše příslušnost k bytosti vyšší, nadlidské. Rovněž slovenský *Parom* je nejen stará představa lidová, nýbrž i zřejmá personifikace blesku, démon bleskem vládnoucí. U baltických Slovanů sice jméno Peruna bylo zatlačeno, podobně jako Svaroga a Veesa, jinými lokálními (tkví snad v korenickém *Porenutovi*, jehož jméno je příliš blízké jménu Perunovu), že však Perun obdobně germánskému Thorovi ctěn byl i u západních Polabanů, ukazuje nezvratně polabský název čtvrtku — *perūdan*. A připojíme-li k tomu z jihu slovanského ještě aspoň orakulum *Pyrina*, jehož se v VII. stol. ptá slovanský vůdce Chatzon, nebo *Poruna*, kterého starý bulharský překladatel Alexandreidy v X. stol. klade na místo hromovládného Zeva,<sup>3)</sup> máme před sebou zajisté dostatečnou řadu dokladů toho, že jméno Perun existovalo i u jiných Slovanů nejen ve významu blesku, nýbrž blesku personifikovaného, demona bleskem ovládajícího. Přejít udál se asi tak, jako jej stopoval *Usener* v Řecku a v Itálii při výkladu pojmu *Ζεὺς Κεραυνός* a *Juppiter Fulgur*.<sup>4)</sup> Za tohoto výsledku je ovšem pravděpodobné, že kdyby nám byl *Prokopios* zachoval jméno slovanského *δημιουργὸς ἀστραπῆς*, bylo by nejspíše znělo *Ποροῦν* neb *Περοῦν*,

*Schrader* Reallex. 295, *Wiedemann* Beitr. z. Kunde d. idg. Spr. 1904, 9. sl., *Usener* Gr. Götternamen 109.

<sup>1)</sup> *Ivanov* l. c. 148. Proti Šeppingovi (Многи слав. Яз. 116 sl., Фил. Зап. 1888, VI. 6).

<sup>2)</sup> Dub byl vůbec, jak vidno z výše uvedených dokladů (str. 76), stromem Perunovi zasvěceným, Srv. i *Ivanov* l. c. 168.

<sup>3)</sup> Ostatně i překladatel citovaného Slova sv. Grigorija mohl býti Bulhar, jak by ukazovaly četné nářky na Bulhary (*Vladimirov* Поуч. 233).

<sup>4)</sup> *Usener* Götternamen 286. Srv. i *Jiráni* L. fil. 1910, 166.

a ne Svarog, jak myslil *Krek*.<sup>1)</sup> Je také dále nemyslitelno, že by se byla představa o bohu Perunu, kdyby býval byl omezen na normanskou Rus, rozšířila ex post po skončení pohanství po celém Slovanstvu a dostala se tak nejen do slovanských literatur, ale i do víry lidové. Domnívám se proto, že Perun je prastará, domácí, slovanská, zprvu neanthropomorfní divínice hromu a blesku, a poněvadž tento přírodní zjev nejvíce poutal pozornost a nejvíce naháněl úžasu i děsu lidem, spojen byl s představou demona, nad jiné mocného, jenž u Slovanů právě tak jako v mythech jiných národů mohutným účinkem své funkce povýšen byl během doby za boha předního, nejsilnějšího a anthropomorfního. Srovnajme jen analogické postavy bleskovládného Dia v mythologii řecké, Jova v římské, Thora v germánské.

Na konci doby pohanství ovšem vývoj kultů lokálních přispěl k tomu, že stará postava bleskovládného demona byla zatlačena jinými. Jen na Rusi toho nebylo; tam byl Perun nejen bohem liou,<sup>2)</sup> nýbrž uznán i varjažskou družinou s knížetem v čele za oficiálního boha ruského, k němuž v první řadě bylo přísaháno a jehož anthropomorfní idól stál v čele ostatních, Vladimírem za knížecí a státní bohy ustanovených. Jen v tom smyslu mohu souhlasiti s výkladem I. Aničkova o oficiálním rázu božství Perunova v Kijevě a v Novgorodě, ale ne v tom smyslu, že by byl Perun výhradně jen bohem družiny knížecí (tedy normanským), od knížete Vladimíra slovanskému lidu úředně ustanoveným, bohem, jenž lidu vlastně nenáležel, v nějž lid nevěřil a jenž proto také zanikl okamžitě, jakmile kníže s družinou přijal křesťanství.<sup>3)</sup> Tomu odporuje vše, co víme o rozšíření Perunově u jiných Slovanů.

<sup>1)</sup> Einleit. 378.

<sup>2)</sup> Odtud Perun ve smyslu čerta přešel i k Finnům — *piru*, *perhere* (*Majkov* О древней культуре зап. Финновъ 1877, *Vladimirov* Поуч. 197).

<sup>3)</sup> *Aničkov* Языч. 262 sl., 268, 320 sl. Tím odpadá také to, co vykládá *Aničkov* o politickém významu aktu, sledujícím prý politické sjednocení oblasti kijevské a novgorodské a dále o kultu Perunově, zprvu jen uvnitř dvorce Vladimírova, později teprve vně jeho (319), aby byl kult i lidu přístup. Perun stál na chlumě už před touto domnělou politickou reformou Vladimírovou, už za Igora r. 945 (srv. výše str. 93). Jinak však *Aničkov* sám zamítá St. Rožněckého identifikaci Peruna s Thorem (l. c. 275) a pokládá jej podle výkladu *Torpova* (Wörterb. d. g. Sprach-einheit. Gött. 1909, I. 234) za boha posvátného háje kijevského. Srv. *g. fergunja*, *faivguni* — chlum lesem krytý (323). K teoriím *Aničkovým* srv. i téhož staf „Old Russian Pagan Cults. Trans. of the III Congr. for the Hist. of. Rel. II. 244 sl.

Toho však při tom nechci popírat, že u východních Slovanů vlivem normanských Rusů, kteří přišli do Novgorodu a Kijeva s kulty a mythy skandinávskými, pomíšen byl zjev Peruna s analogickým germánským Thorem a lze dáti v tom za pravdu St. Roźnieckému, že na př. v Kijevě ctěn byl vedle Peruna i Thor, resp. ctěn byl Perun — Thor. Je konečně možné, že i letopisné zprávy o Turově božnici v Kijevě<sup>1)</sup> náležejí tomuto paralelnímu kultu<sup>2)</sup> a tak i ctění mlatu, jako symbolu blesku, jehož stopy nalézáme v ruských hrobech X. století, na př. v pohřebišti gnězdovském.<sup>3)</sup>

Později, když ovládlo křesťanství, vidíme, že podobné vlastnosti, které měl dříve pohanský hromovládce Perun, lidová tradice slovanská přičítala proroku Eliášovi, z čehož soudili někteří mythologové, že křesťanská východní církev úmyslně restituovala kult Perunův, aby jej spíše vykořenila, ctěním proroka, který už podle biblické tradice byl pánem živlů, jehož poslouchaly vody, větry i blesk a jehož kult se ujal v řeckých krajích v 13. den kalend.<sup>4)</sup> Ruský i jihoslovanský folklor podává řadu dokladů této víry ve sv. Ilije gromovnika (Ilija jede na voze a hřmí, vládne bleskem proti nepřítelům božím, hojí rány způsobené ohnivými zbraněmi, vládne rosou, deštěm, suchem i krupobitím) a je také doložena už apokryfní Besedou Epifania se sv. Andrejem z XV. stol.<sup>5)</sup> Přímo však restituace této prokázati nelze a příslušný kult sv. Ilije mohl se vyvinouti bezprostředně z tradic o něm biblí i církví

<sup>1)</sup> Ipatějev. let. k r. 1146: скопишася вси Кіеве у Туровы Сожьницѣ (ПСРЛ. II. 22). V té době nebyla to ovšem svatyně pohanská.

<sup>2)</sup> Roźniecki I. c. 474. Později povstala i verze o církvi sv. mučedníka Turova (480). Jméno Tur je však doloženo jako jméno osobní u Slovanů (na př. archim. pečerské lavry N. kifer Tur) a nelze tudíž vyloučiti ani toho, že božnice mohla býti zvána podle takového personale.

<sup>3)</sup> Srv. ŽS. I. 653 (tab. XXXVII. 3). O ctění železného mlatu v Litvě viz Brückner Litwa 142, jinde Helm Altg. Rel. 191.

<sup>4)</sup> Tak především L. Leger Myth. 66, 73, Études de myth. slave I. (1895), Máchal Nákras 24, Ivanov I. c. 148, 150, 161 sl., Trojanovič I. c. 112, 121, Voráček I. c., Afanasjev I. 469 sl., Azbukin Очеркъ XXXV. 233, 242.

<sup>5)</sup> Srv. doklady u Legera, Máchala a Ivanova I. c.; doklad z Besedy Epifaniovy u Afanasjeva I. c. (Epifanios se táže: По праву ли сіе глаголють, яко Илья пророкъ естъ на колесницѣ ѣзда гремятъ, молнія п шаеть по облакамъ и гонать змїя?"). O tom, jak i v Řecku kult Ilijův nahradil starý kult hromovládce Dia a kult Heliův, srv. Politis 'Ο "Ηλιος κατά τους δημόδεις μύθους. Ath. 1882, Veselovskij Фаз. VIII. 294 sl., Ivanov I. c. 162, 168

tradovaných a do lidu přešlých tak, jako jiné představy o svatých patronech.

*Svarog, Dažbog.* Druhý bůh významu širšího, Svarog, doložen je přímo jen u Rusů a Slovanů západních.<sup>1)</sup> Starý doklad bulharský není dosud náležitě zjištěn. Není tedy doložen nesporně na všech stranách, ale povaha jeho, jakožto jednoho z božství nejvýznamnějších — jeť zřejmou divinací zářícího slunce — nasvědčuje už předem významu obecnému. Bohové tak významných zjevů nebeských, jakými je bouře s hromem a bleskem nebo zářící slunce, vznikají všude přirozeně a samostatně právě proto, že zjevy ty přede všemi jinými dotýkají se mysli a celého bytu lidského. Nebývají teprve přejímání z jiných náboženství, leda jejich sekundární obměny, a nepochybují proto, že i Slované podložili zajisté sami boha slunci v době, kdy přistoupili vůbec k tvoření bohů vyšších. Bude opět jen otázkou, byla-li forma, jménem Svarog označená, u všech Slovanů, či je-li Svarog jen jednou z forem pozdějších, místně omezenou jen na Rusy a Polabany.

Ruské doklady nejsou sice nejstarší, nýbrž teprve z rukopisů XIV.—XVI. století, ale originály jich jsou staré a Svaroga připomínají jako survival starého pohanství. A když slovanský překladatel kroniky Malalovy ve výkladu o kralování Hefaista a Helia v Aegyptě za řeckého Hefaista položil Svaroga se synem sluncem — Dažbogem, je i tu jistě restituován domácí bůh pohanský za řeckého.<sup>2)</sup> Bylo sice popíráno, že by restituace tato byla už v pů-

<sup>1)</sup> Speciální články o bohu Svarogu psali: Šafařík P. O Svarohovi (ČČM. 1844, 483 a Sebr. spisy III. 110), J. Jireček Studia 144 a především V. Jagić Mythol. Skizzen (Archiv sl. Phil. 1880, IV. 412). Ostatní Svaroga se dotýkající starší stati Srezněvského, Buslajeva, Jirečka, Hilferdinga, Kreka, Pogodina viz dále v textu (srv. i Jagić I. c. 413). Šafaříkovu stať rusky vydal O. Bodjanskij v Чл. общ. ист. др. 1846, I. 30.

<sup>2)</sup> И бысть по потопѣ и по раздѣленьи язькъ Р, поча царьствовати первое Местромъ (v řeckém orig. Malaly Μεστρόμ) отъ рода Хамога, по немъ Еремїа (Ερμῆς), по немъ Феоста ("Φαιστος) иже и S. арога (var. Софарога) нарекоша Егуптяне... Тъи же Феоста законъ устави женамъ за ед нъ мужъ посягати... сего ради прозваша и богъ Сварогъ (τὸν δὲ αὐτὸν "Φαιστον θεὸν ἐχάλουν)... И поземъ царствога сынъ его именовъ Солнце, его же нар чють Дажьбогъ... Солнце царь сынъ Свароговъ еже естъ Дажьбогъ." Srv. Ipatějevský letopis k r. 1114 v ПСРЛ. II. 5. Je to text z mosk. rukopisu XV.—XVI. stol. podle předlohy starší. Původní překlad Malaly sám spadá asi do X. stol. (Krek Einl. 378, Obolenskij Переясл. лѣт. XVI., XXII., Jagić Arch. IV. 415 sl.). Originální řecký text Malalův viz ve vydání bonnském na str. 21.

vodním starobulharském překladu Malalově, který byl sdělán asi v X. stol. (měli bychom zde v tom případě doklad jihoslovanského Svaroga a Dažboga), a uvedená slova vykládána za pozdější vložku (XIII. st.) ruského chronisty,<sup>1)</sup> ale tím se na váze dokladu pro slovanského Svaroga potud nic nemění, že vždy zůstává bohem ruským, neboť jej potvrzuje ještě řada poučení, vzniklých na Rusi v XI.—XII. století a připomínajících, že se lid stále ještě modlí k Perunu, Chorsu, Mokoši, k vilám a také k ohni, nazýváje jej Svarožičem.<sup>2)</sup> A Svarožič, t. j. syn Svarogův, předpokládá nutně existenci Svaroga, jehož potomkem resp. derivátem byl v lidové tradici ruské oheň. V XI. a XII. století znali tedy na Rusi Svarožiče i Svaroga. To jest zjevné.<sup>3)</sup>

U západních Slovanů doložen je bůh Svarožič — *Zuarazic diabolus*, tedy opět syn Svarogův, — v Pobaltí ještě z vlastní doby pohanské a sice předně Dětmarem při popisu slavného chrámu obodrického v Retře, kde idol Svarožičův ctěn byl přede všemi jinými bohy, jejichž sochy stály v chrámu<sup>4)</sup> a dále zmínkou v listě

<sup>1)</sup> Tak dovozoval *Jagić* v stati výše uvedené (str. 417). Srv. i jeho *Hist. knjiž. I. 70*. Blíže o důvodech viz tam a u *Kreka* *Einl. 379*.

<sup>2)</sup> Sem náleží ze Slova něk. christoljubca (Pajs. sborn. XIV. stol.) výrok: „и огневъ молятся, зовуше его Старожъчѣмъ“ což se opakuje i v jiném úplnějším Slově z ruk. novgorodského XV. stol. (*Tichonravov* *Лѣт. IV. 3. 89, 90*), dále ze Slova sv. Grigorija (novg. ruk. XIV. st.) výrok: „и огнѣви Сварожичю моля ъ я и на чѣмъ!“ (*Tichonravov* *IV. 3. 99*) a jiného z ruk. XV. stol.: „и огнѣви молят же ся зовуше его Сварожичъмъ“ (*Tichonravov* *IV. 3. 92*), dále ze Slova sv. Jana Zlatou tého (novg. ruk. XIV. st.) výrok: „а ини въ Сварожича вѣрують“ (*Tichonravov* *IV. 3. 108*). Srv. i texty u *Vladimirova* *Поч. 224, 233, 237*, a *Aničkova* *Яз. 374, 384*. *Jagić* l. c. 423 domníval se tehdy ještě, že tyto texty v podobě zachované (spec. zmínka o Svarožičovi) náležejí teprve XIV. st. a že Svarožič byl sem přejet z textu letopisu Ipatějevského (*Archiv I. c. 422*).

<sup>3)</sup> Za to bych domněle ohlasy jména v ruské a polabské topografické nomenklatuře nepokládal za jisté stopy kultu Svarogova. *Pogodin* (*Жив. Стар. 1911, 425*) uvádí jen *Сваружо* a *Сваружъ* v gub. pskovské; z Polska uvedl řadu názvů již *Jireček* (*Studia 146*): *Swaryczen*, *Swarzewo*, *Swarynie*, *Swarocin*, *Swarzędz*, č. *Svárov*; *Miklosich* (*EW s. v. Svarog*) ukazuje i na jméno *Svaroženo* v zemi kašubské, ale u *Ramulta* (*Statyst. 284*) našel jsem jen *Zwartów*, *Zwartówek* a *Swarzewo* (něm. *Schwarzau*), u *Lorentze* (*О помер. языку I. 193*) *Swariseno* (*Svaroživo?*).

<sup>4)</sup> *Dětmár VI. 23*: „Interius autem dii stant manu facti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et pre ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum, nisi ad expeditionis necessaria et tunc per pedites

Brunonově k Jindřichu II. z r. 1008.<sup>1)</sup> Také *olla Vulcani* v Julíně, připomenutá Adamem a značící nějaký umělý oheň, s kterým kněží operovali, mohla by souviseti s kultem Svarogovým.<sup>2)</sup>

Na základě těchto dokladů nemůže býti o existenci Svaroga u Rusů a Polabanů pochyby a nemohu sdíleti výklad V. Jagiče, jenž r. 1880 v stati výše uvedené, opustiv starší své mínění,<sup>3)</sup> zamítl doklady ruské a uznal pouze Svaroga a Svarožiče polabského, jehož kult prý přešel poměrně pozdě na Rus obchodními styky s Novgorodem.<sup>4)</sup> Na jihu Svaroga prý vůbec nebylo, neboť v původním starobulharském překladu Malalovy kroniky podle Jagičova mínění zmínky o Svarogu a Dažbogu ještě nebyly a vložil je tam teprve severoruský kronikář, jemuž při restituci Svaroga za ř. Hefaista tanuly na mysli ruské výrazy kovářské: *сварить*, *сваривать*, *сварщикъ*, *сварь*.<sup>5)</sup> Také I. Aničkov myslí, že je bůh Svarog prostě vymyšlen (*выдуманъ*) slovanským překladatelem Malalovým.<sup>6)</sup>

*hinc nullatenus moventur*.“ (Srv. i stat. „Über den wendischen Gott Zuarasici“ v *Jahrb. Ver. f. meckl. Gesch. XXXVII. 180*). Celý kontext citátu *Dětmarova* viz dále v stati v *Radogostovi*.

<sup>1)</sup> *Bielowski MPH. I. 226*: „Quomodo conveniunt Zuarasiz diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius?“ Bruno zde vytýká císaři Jindřichovi, že se proti Polákům spojil s pohanskými Velety a ptá se ho, zdali se hodí, aby se spojoval Kristus s Belialem, Svarožič se sv. Mauriciem? — Všechny starší mythologické práce dovolávají se ještě třetího dokladu z *Knytlingaságy*, kde podle textu ve vydání *Formanna Sögur XI. 384* (tak pokud všem, první cituje *Svezněuskij ЖМНП. 1846, LI. 57*) stojí *svaraviz*. Ale v novém vydání této historie dánské v *MGSS. XXIX.* tohoto jména není a je tu patrná korruptela za *Svatovit*. Srv. i *Jagić* l. c. 424.

<sup>2)</sup> *Adam II. 19*. Patrně se mu tam naučili od Řeků, kteří byli stálými hosty v Julíně a kteří tam žili svobodněji než Němci. (*Adam I. c.*)

<sup>3)</sup> *Hist. knjiž. I. 21*.

<sup>4)</sup> *Archiv I. c. 418*.

<sup>5)</sup> L. c. 424. S Jagičovým míněním projevil částečný souhlas *T. Mavelič* (*Archiv X. 140*) a plně je sdílel *A. Kirpičnikov* (*ЖМНП. 1885, IX. 64*), *Šišmanov* *Нар. етим. (Собр. нар. ум. IX. 541, 544)*, *Máchal* (*Bájesloví 136*) a *Janko Pravěk 217*; proti němu vedle *Kreka* l. c. a *Brücknera* (*Kwart. hist. XXVII. 103*) obrátil se ještě *V. Močulskij* (*ФФВ XXI. 165*). *Máchal* (*Bájesloví 135*), veden novými teoriemi *Spencerovskými*, bezdůvodně Svarožiče pokládá za divinaci domácího vladyky polabského a přičítá mu funkci boha „válečného“, což konečně nic nevykládá, poněvadž funkci tuto brali na sebe i bohové významu různého, pomáhající v boji těm, kteří je účtivali.

<sup>6)</sup> *Aničkov* *Яз. 8 sl., 291 sl.*

Vysvětlovati Svaroga u dvou slovanských národů přejetím vzájemným, zde pak ruského Svarožiče a Svaroga přejetím kultu retranského, když není pro to podnětu zvláštního, zdá se mi pochybným a zbytečným, už proto, že o nějakých zvláštních stycích mezi Retrou a Novgorodem, které by byly s to vysvětliti přenesení hlavního boha obodrického na Rus, nic nevíme. Mnohem více je pravděpodobno že si víru ve Svaroga a Svarožiče přinesli Slované baltičtí už z kolébky praslovanské na Dněpru, kde byl Svarog jim i východním Slovanům společný (zdali byl i jižní části, závisí od zjištění textu původního bulharského překladu Malalova). Podotýkám opět výslovně, že neprohlašuji Svaroga za boha, který by byl v době, kdy jsou o něm zprávy, existoval u všech Slovanů, jako společná personifikace slunce nebo sluncem zářícího rebe, tak jako kdysi učili Šafařík, Srezněvskij, Erben, Jireček, Smičiklas, Boguslawski, Gržetić, Famincyn a zejména Krek.<sup>1)</sup> Pokládám jej za staré epitheton zářícího slunce, které se během doby stalo označením slunce animisovaného — zdali už v anthropomorfní podobě, o tom nemáme vůbec zpráv<sup>2)</sup> — a jež, doloženo jsouc u západních a východních Slovanů, aspoň u těchto dvou označovalo v starší době zbožněné slunce, dříve než v týchž končinách vznikly pozdější nové anthropomorfní a lokálně rozrůzněné postavy bohů solárních, jež dále poznáme. Svarog se Svarožičem jsou rozhodně formou starší a širší, to pokládám za zjevné. Jiná věc je ovšem s otázkou, byl-li tento Svarog starým bohem domácím, či cizím, časně Slovanů přejatým od východních sousedů. Kdyby bylo možno bezpečně vyložití jméno *Svarog* za jméno domácí, ať už s Šafaříkem pomocí ide. *svar-* (ind. adj. *svargá*), nebo sl. сварити,<sup>3)</sup> č. *svar*, *svor*,<sup>4)</sup> snad i *švar-ný*, — vše ukazuje nejvíce na význam

<sup>1)</sup> Šafařík l. c., *Srezněvskij* О о́жании солнце у др. Славянъ (ЖМНП. 1846, LI. 54), *Erben* ČČM. 1857, 337, *Jireček* Studia 145, *Smičiklas* Pov. hrv. I. 109, *Boguslawski* Dzieje II. 730, *Gržetić* Vjera 97 sl., *Krek* Einl. 378, *Famincyn* Бож. 179 sl., *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 840. Srv. i *Brückner* Przegł. hist. IV. 277, Kw. hist. XXVII. 103, Enc. pol. IV. 2, 154, 164. Brückner správně klade velkou váhu na význam solárních bohů.

<sup>2)</sup> Germáni ještě v době Caesarově ctíli oheň a slunce nepersonifikované (Caesar VI. 21).

<sup>3)</sup> *Prusik* Fr. Krok XII. 145 (od kmene *sur*), *Krek* Einl. 382. Jiný výklad viz u *Maretice* l. c. p. 139 od *svarь*-pugna; Svarožič — in pugna vivens.

<sup>4)</sup> Srv. česká personalia *Svar* v listinách XII. stol. (*Friedrich* Cod. I. 239, 261, 395, 426), a podobně v Pomořanech v listinách XIII. století

žhavosti a záření, podobně jako rum. *sjarog*,<sup>1)</sup> — pak bychom ovšem mohli pokládati Svaroga za staré, domácí božství slovanské. Má-li však pravdu F. Korš s novým výkladem, podle něhož jméno Svarog, podobně jako jiná slova na *-og* (иногъ, чрътогъ, парогъ), bylo Slovanů přejato z východoarijského (ač ne přímo iránského) jazyka,<sup>2)</sup> potom bychom byli nuceni pokládati Svaroga za božství přejaté před nar. Kr. od některého východního souseda Slovanů a aplikované u značné části Slovanstva na nějakou starší představu domácí. Podporou tohoto výkladu mohly by býti nepřímé i arabské zprávy, které prohlašují Slovanů (patrně východní) především za ctitele slunce a ohně, což potvrzují i stížnosti ruské na pohanské uctívání ohně z počátku doby křesťanské (srv. výše str. 81, 106 a dále 84), neboť je z nich viděti, že Slované modlili se vskutku k ohni, zovouce jej synem Svaroga, tak že Svarog sám byl v představě tehdejšího ruského lidu patrně otcem, prazřídlem všeho ohně — sluncem. Jak kult slunce i ohně pronikal náboženství iránské, je známo,<sup>3)</sup> a při pradávnm úzkém styku východních Slovanů s irán. Skythy, Sarmaty, Alany nebylo by ovšem nic divného, kdyby kult slunce i ohně a s nimi jméno Svarog byly přešly k Slovanům v době před nar. Kr., kdy Slované ještě žili pohromadě mezi Odrou a Dněprem. Další podporou tohoto výkladu bylo by i event. přejetí slova bogъ (srv. výše str. 87).

Nebylo by však příčiny k této thesi při Svarogu, kdyby jméno jeho bylo slovanské a domácí, o čemž rozhodnouti ponechávám filologům. Potom bychom Svaroga i vůbec význačnější uctívání slunce a ohně pokládati mohli za věc zděděnou už z jednoty praarijské, což sám pokládám za případnější.

V těsné souvislosti se Svarogem vystupuje jako jiná — domácí? — formace solárního božství ještě Dažь bog, ač již ne tak určitě. Přesně je doložen jen z Rusi, ale uvádím jej zde nejen

(Codex Pom. 303, 346). Stč. *svor* — zodiacus v Mat. Verb. je však glossa falešná (*Patera-Srezněvskij* Глоссы 74).

<sup>1)</sup> Od Slovanů přejatý výraz rumunský *sjarog* značí tolik, jako suchý, přezhavený a ukazuje opět na funkci žhavého slunce. Srv. *Syrku* Слав. рум. отрывки. I. Рум. сфарогъ и слав. сварогъ (ЖМНП. 1887, Nr. CCLI. 2).

<sup>2)</sup> Иноязычное происхождение црк. сл. словъ иногъ, чрътогъ и Сварогъ (Zbornik u slavu Jagića 254—261). Proti tomu jiní, jako nově *Brückner*, suffix ten pokládají za slovanský (Zs. vrgl. Sprachf. XLVI. 236).

<sup>3)</sup> Srv. na př. *P. Chantepiè de la Saussaye* Lehrbuch der Religionsgeschichte. Tüb. 1905, II. 195 sl., 205.

rpo jeho úzkou souvislost se Svarogem, nýbrž i proto, že není vyloučena možnost, že byl také znám u jižních a západních Slovanů.<sup>1)</sup>

U východních doložen je Kijevským letopisem k r. 980, v němž Vladimír postavil idól i Dažьbogu na chlumě pozdější cirkve sv. Basilia,<sup>2)</sup> dále výše již uvedenou vložkou v Ipatějevském letopise k r. 1114, kde se Dažьbog stotožňuje se sluncem a synem Svarogovým,<sup>3)</sup> dále Slovem o pluku Igorově, jež knížete Olega Gorislaviče a národ ruský vůbec zove vnuky Dažьbogovými<sup>4)</sup> a konečně i tradicí zachovanou v textech na letopisu závislých i nezávislých: tak v jednom prologu bibliothéky mosk. duch. tiskárny<sup>5)</sup> a v Slově sv. Jana Zlatoušého z novg. ruk. XIV. stol.<sup>6)</sup> Je tedy Dažьbog na Rusi dostatečně doložen. Za to není jisté, byl-li znám a ctěn i mimo Rus.

V lidových textech srbských, patrných to tradicích bogomilských, vyskytuje se proti Bohu, vládci nebes, postava Daboga (Дабогъ за \*Дажьогъ), vládce země,<sup>7)</sup> v němž Jagić, Krek, Máchal i Berneker spatřují ohlas Dažьboga ruského<sup>8)</sup>; na severu zase v polských listinách od XIV. stol. vyskytuje se personale *Dadzibog*, s nímž srv. i pozdější formy *Dadzbog*, *Daczbog*, *Dasbogowicz*, což zase Erbenovi, Máchalovi, Brücknerovi a Bernekerovi ukazovalo na existenci Dažьboga v Polsku.<sup>9)</sup> Jakkoliv tento poslední doklad není beze vsí váhy, poněvadž Slované zajisté jako Řekové a Římané dávali si jména božská (θεοφόρα) a mohl by se tak i polský Dačbog vyložiti,<sup>10)</sup> postava jihoslovanského Daboga, představující ve

<sup>1)</sup> Doklady k Dažьbogu sebral už Jagić Archiv sl. Phil. V. 1—14 a Krek Einl. 390—393.

<sup>2)</sup> Ed. lavr. 77<sup>o</sup> (Дажьбогъ, v Radz. var. Дажьогъ).

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 105. K tomu srv. i text v překladu kroniky Malalovy z XV. stol. u *Obolenského* Переясл. лѣт. XXII. sl. a další ještě věty u Jagiće Archiv V. I.

<sup>4)</sup> Ed. Erben 4. 5: Дажьбогъ оужь внукъ.

<sup>5)</sup> Пришель Володарь Къезу избѣ вся идола Перуна, Хроза, Дажьбога, Мокошь. (Jagić I. c. 8, Krek Einl. 391).

<sup>6)</sup> А друзин вѣрують въ Стрибога, Дажьога и Переплута (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3., 108, *Vladimirov* Поуч. 238.)

<sup>7)</sup> „Даѳог цар на земљи а Господ Бог на небесима“, čteme v jedné srbské tradici z Mačvy (Vila. Bělehrad 1866, 642). Srv. dále Rječnik hrv. jez. akad. zahř. II. 216, Jagić I. c. V. 11, 12, Krek Einl. 393.

<sup>8)</sup> Krek I. c., Máchal Bájlesloví 148, Leger (Myth. 121), Jagić I. c. 13, Berneker Aufsätze Ern. Kuhn zum 70. Geburt-tage 1916, 178.

<sup>9)</sup> Erben Dvě zpěvů 24, Máchal Nákris 31, Berneker I. c. K jménům těm viz i Jagić Archiv sl. Phil. VIII. 665 a *Sobolevskij* Mat. 251—252.

<sup>10)</sup> Brückner O Piaście (Rozpr. Ak. T. XXXV. Wydz. hist. 318.)

své dualistické antithesi k Bohu božství nekřesťanské, padá zde více na váhu, zejména v tom případě, kdyby Dažьbog v Malalově kronice byl zápis starý a kdyby obě jména, srb. Dabog i ruské Dažьbog, značila etymologicky jedno a totéž, totiž boha dárce, ať už ve významu *divitias dans* (imp. *dažьdъ*), či *deus dator*, jak vykládali přední představitelé slovanské filologie Miklosich, Krek, Brückner i Jagić<sup>1)</sup> proti starším výkladům spojujícím Dažьboga buď s r. дождь, stb. дъждь, srb. дажд, дажда, č. *dešě děšt*, p. *dezecz*, luž. *děšě*,<sup>2)</sup> nebo s koř. *dag-* páliť,<sup>3)</sup> tedy buď ve smyslu boha deště nebo boha slunečního žáru.

Každým způsobem je bůh Dažьbog zajištěn pouze pro ruský okruh bohů, jinde o něm můžeme mluvit jenom s rezervou.

Pokud se pak týče výkladu funkce a významu Dažьbogova, vidíme z textu Malalovy kroniky, že na jedné straně stotožňován byl se sluncem, na druhé označován za syna Svarogova, což jej zase sblíží s výše doloženým Svarožičem, t. j. ohněm, jakožto emanací žáru slunečního. Je proto dobře možné, že výše (str. 106) uvedené doklady o uctívání ohně — Svarožiče vztahují se na Dažьboga, k němuž se tedy v Rusku modlili ještě v XI.—XII. století. Jeho solární význam je nepopíratelný; je jen nejisto rozšíření a jeli Dažьbog vůči Svarogu jiná (domácí?) forma personifikace slunce samého, či jeho účinků na zemi, jeho žáru a zejména ohně pozemského, jakožto výronu prazřídla slunečního.

<sup>1)</sup> Výklad *divitias dans* podal Miklosich Lex. 152<sup>o</sup>, Veigl. Gr. II 371 a Krek Einl. 391, což nově přijímá i Máchal Bájlesloví 148, Jireček Gesch. Serb. I. 101, Janko Pravěk 217 a Berneker I. c. Naproti tomu Jagić vyložil *deus dator* (Archiv V. 3; proti Krek I. c. 392), což Brückner stotožnil s person. Bogdan (Archiv XIV. 166). Srv. i staror. дажда, даждь — datio, munus (*Svezněvskij* Mat. I. 623). *Deus dator* vykládá i P. Vladimirov Поуч. 199, Sokolov Старор. соин. 60га 1887, 12 sl. Nejnověji Vl. Semkovicz vykládá jméno Dažьbog ze zaklínajících formulí při přísaze ke slunci, o níž napsal zajímavou stať. Přísaha ta se dlouho udržela i po době pohanské. (Przysięga na słońce. Krak. 1916. 25 sl., 56.)

<sup>2)</sup> Srv. Berneker EW. 248. Výklad tento podal Makušev (ЖМНП. СХСХVI. 265 sl., Фил. Зап. Воронеж 1878, XVII. 3, 70). Srv. Krek 392.

<sup>3)</sup> Tak se nejvíce vykládalo (*J. Svezněvskij*, *F. Buslajev*, *Or. Müller*, *A. Afanasjev* П. в. I. 65). Srv. stin. *dáhati* — páliť, *dágha* — spálený, lit. *degù*, *dėktis*, got. *dagis*, stn. *dagr* (Krek Einl. 391). Protí vystoupil Jagić (Archiv V. 2) z filol. důvodů. Nový výklad podal A. Pogodin (Замѣтки 94), vycházející od formy *Dažьbog*, jež předpokládá \**dag* totožné s got. *dags* — den, prus. *dagas* — léto, lit. *dagas* — žatva z \**dog*, tak že asi prasl. \**dog* značilo den, léto, žár a *Dažьbog* boha slunce. Také F. Korš vrací se ke koř. *dag* — páliť (Сборн. Харьк. XVII 53).

S touto funkcí souvisel by více starý výklad jména od kořene *dag* — pálení, k němuž se nověji vrátil Al. Pogodin a F. Korš, ale konečně ani epitheton *divitias dans* není jí na úkor, připomeneme-li si blahodárné účinky slunce na přírodu a význam jejich pro slovanské hospodářství.

*Veles, Volos.* Původu jiného, ale opět společného aspoň Slovanům severním a východním byl bůh Veles, jehož jméno objevuje se na Rusi i ve formě Volos.<sup>1)</sup>

Roku 907 zaklínala se Olegova družina po ruském způsobu bohem Perunem i Volosem, bohem skotu<sup>2)</sup> a tatáž přísaha objevuje se v letopise i při smlouvě Svjatoslavově r. 971.<sup>3)</sup> Další zprávy, doplňující obraz Volosův, přináší Žití sv. Vladimíra z XI. stol., vyprávějíc, jak Vladimír, přijav křest, kázal modlu Velesovu hoditi do říčky Počajny<sup>4)</sup> a dále Žití sv. Abrahama Rostovského, současníka Vladimírova, podle něhož tento věrozvěst zničil zase v Rostovu kamenný idól Velesův, ctěný i od tamních Finů.<sup>5)</sup> Jiné pozdější prameny uvádějí Velesa aspoň jménem v řadě pohanských bohů<sup>6)</sup>, a Slovo o pluku Igorově apostrofuje pěvce Bojana

<sup>1)</sup> Z povšechné literatury o Velesu uvádím předem: *Sabinin* Волось, язич. божество славяноруссовъ (ЖМНП. 1843, XL.), *Ř. Krek* Veles, Volos und Blasius (Archiv sl. Phil. I. 134, srv. Einleitung 2, 398, 451 sl., 466. sl.), *Ljapunov* Βλάσιος-Volos (tamže IX. 315). *J. Jireček* O bohu Velesu (ČČM. 1875, 405), *Č. Zibrt* O bohu Velesu (Slov. Sborník 1886, V. 318), *A. Sobolevskij* Волось и Власій (ФФВ. 1886, XVI. 187 a Mat. 250), *Zd. Tobolka* O Velesu (ČLid III. 529), *Afanasjev* П. в. I. 693, *Máchal* Náskres 34 sl., *Srebrjanskij* Мнѣологія Слова о полку Игоревѣ. Изв. фил. инст. XV. Něžin 1895.

<sup>2)</sup> „И мужи его по русскому закону кляша я... п Волосомъ, скотъемъ богомъ и утвердиша миръ.“ (Let. lavr. 313).

<sup>3)</sup> „Да имѣемъ клятву отъ Бога, въ негоже вѣруемъ; въ Перуна и въ Волоса, скотья бога“ (tamže 723).

<sup>4)</sup> Ed. *Sobolevskij* (Сборн. въ память 26): „а Волоса идола, его же именовашу яко (скотія) бога, повелѣ в Почайну рѣку вѣврѣши“. Srv. *Rožnieckij* Archiv sl. Phil. 1901, 515.

<sup>5)</sup> Srv. doklady u *Kreka* Archiv I. 452, Einleit. 453 a *Rožnieckého* I. c. 518. Odtud se Sněgirev domníval, že kult Velesův přešel k Rusům od Finů (*Jireček* I. c. 414).

<sup>6)</sup> Tak Slovo něk. christoljubca (*Aničkov* Яз. 377: Волосу скотью бору) v poslední své redakci a ve fantastickém apokryfu českého původu v překladě XII. stol. zv. *Хождение Богородицы по мукамъ ѿтеме: то сьньнѣ и чло ѣчьскія имена та утрия троюна, хьрса, велеса, перуна на богы о ралиша сѣомъ.* (*Tichonravov* Пам. отреч. р. литер. М. 1863; II. 23). Volosa mezi bohy ruskými opakuje i pozdní *Gustinskij*

jako vnuka Velesova.<sup>1)</sup> Mimo to je na Rusi i dosti značná řada topických jmen od Velesa nebo Volosa odvozených, zejména v Novgorodských pjatinách<sup>2)</sup> a lidové tradice ruské i balkánské, podnes zachované, připomínají nám ve funkci hospodáře a ochránce stád sv. Blažeje, jenž byl také pastýřem v kappadocké Caesarei (srv. jeho epitheta βουκόλος, βόων φρουρός μέγας) a jenž buď úmyslně církví nebo mimovolně lidem, svedeným podobou jmen Βλάσιος — Волось (srv. волось — влась, голось — глась), postaven byl na místo boha pohanského.<sup>3)</sup> Každým způsobem je lépe přijmouti tento process, nežli opačný. Veles nevznikl, jak Miklosich, Veselovskij a jiní soudili, ze sv. Blažeje,<sup>4)</sup> nýbrž naopak na sv. Blažeje přenesen byl kult Velesův. Důkazem toho jsou nejen uvedené staré ruské zprávy o Volosu, nýbrž i jazykové obtíže při přechodu ř. Βλάσιος v sl. *Volos* — *Veles*, jichž si byl i Miklosich sám vědom, a dále to, že Veles zůstal jako survival pohanský v tradici staročeské ve významu čerta nebo ďábla, což by se sotva bylo mohlo státi, kdyby byl vznikl z představy a z funkcí sv.

letopis (ПСРЛ. II. 257) slovy: Волось, богъ скотій. Сяше у нихъ во великой чести.“ Jiné struské texty viz u *Kreka* Einl. 453

<sup>1)</sup> Боянь Велесовъ внукъ (ed. *Erben* 2).

<sup>2)</sup> Monastýr Volosův u Vladiměře, svatyně Volosova u Kijeva, Volosova ulice ve Vel. Novgorodě (Archiv sl. Phil. IX. 315, *Rožnieckij* XXIII, 480, 516, *Šišmanov* I. c. 523, *Sobolevskij* Mat. 250). Vsev. Miller vypočetl 26 Volosových vsí a hor ve Velké Rusi (Крит. Об. 1879, Nr. 2), po něm další A. Pogodin (*Жив. Стар.* 1911, 426) Také jako personale objevuje se jméno Volos častěji v Novgorodě i jinde (*Ljapunov* Archiv IX. I. c., *Šišmanov* 522, *Sobolevskij* Mat. 250). Ovšem jména tato nedokládají kultu Velesova, nýbrž jen existenci osobních jmen Volos a Veles.

<sup>3)</sup> Sv. Blažeji je ve středě Rusi posvěcena první useknutá hrst obilí, zv. vousem Vlasijovým, s čímž srv. i zvyk zavazovati ji uzlem, což sluje zavazovat, zavязать Волосу (Ильѣ) бороду“ (*Afanasjev* П. в. I. 474, 697 a *Máchal* Náskres 34). Sv. Blažeje je patronem stád podle tradice ruské (*Afanasjev* I. 696), i české (*Zibrt* Výroční obyčej 245, 281, *Tobolka* I. c. 532), i bulharské (*Šišmanov* I. c. 526 sl., 530).

<sup>4)</sup> Tak praví *Kačenovskij* (srv. *Gedeonov* Варяги и Русь LIX. a *Krek* Einl. 401), potom *Miklosich* (Jenaer Literaturzt. 1875 Nr. 24, EW. str. VIII., 394), *N. Veselovskij* v úvodu ke knize Слав. сказ. о Саломонѣ и Китограчѣ. (Petr. 1872) XIV. a *Iv. Šišmanov* Нар. етим. 520 sl. Analogické processy ovšem jsou. Tak na př. sv. Nikola u severoruských jinorodců byl místy uctíván jako bůh (*Šišmanov* I. c. 528). Proti této thési obrátili se zejména *Ljapunov* (Archiv IX. 316), *Sobolevskij* Mat. 252, *Kre* Einl. 401, 455, 468 a Archiv I. I. c., *Jireček* I. c. a nově i *Rožnieckij* Archiv 1901, 517, *Máchal* Náskres 34, *Bájesloví* 150 a *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 154, 156 (srv. Archiv XIV. 167).



Blažeje. A to je také hlavním důvodem, proč ve Velesu spatřují božství společné aspoň severním Slovanům, nejen ruské. Stopy na Balkáně jsou jen zcela nejisté,<sup>1)</sup> ale sv. Blasius ve funkci Velesově máme tam také.<sup>2)</sup>

*Veles* ve smyslu nekřesťanského demona objevuje se v českých textech XV. a XVI. stol.<sup>3)</sup> U Tkadlečka (XV. st.) čteme: „Ký čert aneb ký veles aneb k zmek tě proti mně zbudil?“, v kázání litoměřického kněze z r. 1471: „O nechme již těch hřichuov u velesa“ a Tomáš Reser v překladě knihy „Ježíš Syrach“ (ed. 1561) píše že přál si (muž), aby se jeho zlá žena stala divokou husí a někam „za moře k velesu“ zaletěla, což parafrasuje Martin Zámorský (r. 1592) v postille své na str. 135 slovy, že chtěl, aby žena „šla k řasám“.<sup>4)</sup> Také Tad. Hájek r. 1598 zapsal pořekadlo: „Ký veles jim jich našepce“ v stejném smyslu,<sup>5)</sup> a tak dlužno rozuměti i počátku staré písně české, začínající voláním: „Vele, vele, stojf dubec prostřed dvora,“ neboť už v XV. stol. vykládal český kněz „Vele“ na volání pohanského Baala a cítil v tom tedy běsa a survival pohanský.<sup>6)</sup>

Byl tedy Veles vskutku demonem v Slovanstvu širě rozprostraněným, neli docela původně všeslovanským a že speciální funkcí jeho byla ochrana stád a hospodářství, ukazuje i letopisné skotiň *боръ* i pozdější tradice svatoblažejské.<sup>7)</sup> Obtížný zůstává jen výklad

<sup>1)</sup> Sem spadá na př. jméno města Veles v Makedonii, Velesovo v Krajině na sev. od Lublaně a pod. Srv. nesprávný výčet jmen u *Gržetiće* Vjera 160 sl.

<sup>2)</sup> *Šišmanov* I. c. 520, 526, 530.

<sup>3)</sup> I v *Mater Verb.* je čteme: *veless* — pan. imago hircina (ed. *Pateva-Srezněvskij* 142), ale glossa ta je falešná.

<sup>4)</sup> Srv. zprávy ty u *Zibrta* O Velesu I. c., nebo u *Tobolky* O Velesovi 531.

<sup>5)</sup> Čas MČ. 1891. 238. Srv. *Soukup* Č. Lid VII. 354.

<sup>6)</sup> Píseň tuto uvádí ruk. kázání kněze Matěje z r. 1436 v zem. archivu brněnském č. 114 fol. 65 b. (srv. *F. Černý* Věstník Č. Akad. IX. 1900, 296): „Bohemi cum adhuc erant pagani Beel adorabant et propterea nescientes eum nominare, dixerunt: Vele, vele, stojf dubec prostřed dvora, quem adhuc eorum imitatores decantabant.“ Touž píseň uvádí Jan z Holešova, mnich břevnovský, ve svém traktátě o štědrém večeru z r. 1426 (ed. *Fasseau* Olom. 1761, 74). Další doklady a otisky viz u *Nejedlého* Děj. předhus. zpěvu 233, odkudž tato poznámka je přejata. Sem snad náleží i Velis v dětském říkání zapsaném pí. VI. Havelkovou (Čas. olom. mus. XX. 54).

<sup>7)</sup> *Křekův* (Einl. 399, 401, 469) a *Srezněvského* (ЖМНП. 1846, LI. 52) výklad, že byl Veles původně bůh sluneční, je zcela neodůvodněná hypo-

jména samého a poměru, v jakém jsou proti sobě oba tvary ruské *Veles* a *Volos*.

Výklad jména ze slovanštiny (*velij* — *velikъ*) působí obtíž pro koncovku neslovanskou, výklad z přeměny ř. *Βλάσιος* má zase nesnáze fonetické a mimo to závažnou obtíž věcnou, na niž jsem již poukázal. Jediná paralela jazykově i věcně pozoruhodná je, myslím, lit. *vėles* (pl. fem.) — *imagines mortuorum*, od sg. *vėlė*,<sup>1)</sup> k níž srv. i *vėlnas*, *vėlnias* — ďábel. Na základě této paralely bych soudil, že slovanský Veles byl pradávny demon domácí, vzniklý z kategorie penátů, starající se speciálně o hospodářství, o stáda, o role. Tato specialisace a zároveň důležitost funkce jeho pro zdar rodového nebo zádruhového hospodářství způsobila během doby zvýšení jeho významu mezi ostatními demony stejné řady a vyzdvihla jej pomalu k důležitosti božství nad jiné potřebného, ctěného, slovem k významu boha nad ostatní demony povýšeného. Jako při předešlých bozích i tu přichází k platnosti velký význam hospodářského života pro starého Slovana. Při tom bych jméno i bytost samu pokládal ovšem za zjev dávné doby slovansko-litevského spolužití, a ne za přjetí literární.<sup>2)</sup> Každým způsobem možno představu boha Velesa u Slovanů míti za pradávnu a domácí.

Pokud se pak týče formy *Volos*, tu už Heinzel spojoval ruského *Volosa* se skandinávským demonem *Volsi*, analogickým ř. *Priapovi*<sup>3)</sup> a shoda jazyková i věcná přiměla Al. Pogodina znovu k hypotézi, že dlužno oba ruské názvy rozeznávat, že Veles je starý všeslovanský demon, přejatý od Litevců, *Volos* pak bůh ruských Slovanů, který přešel do Skandinávie, tak že nord. *Volsi* vzniklo z r. \**Volsъ* — *Volos*.<sup>4)</sup> Forma *Volos* je vskutku dosud jen z Rusi doložena, tedy

thesa. rovněž jako výklad Afanasjeva (I. 695), jenž ve Velesovi vidí boha oblaků (stáda, jež honí, jsou stáda oblačná).

<sup>1)</sup> *Kurschat* Lit. d. Wörterb. 495, *Pogodin* Замѣтки 80. Už Dobrovský spojil Velesa s lit. *vėlnas*, *vėlnias* — ďábel (*Jagic* Нов. письма 600) Později se spojovalo jméno s koř. *vel* (*velij*, *velikъ*), tak *Erben* Dvě zpěvy 30. *Křek* 401. *Potebnja* vyložil z \**varsas*, stin. *varsá-dešť*; *vršán* — dešť pouštějící (Слово о полку Игор. 1878. 22) Jiné výklady už u *Křeka* I. c. a *Afanasjeva* I. 693 sl., *Golubinského* Ист. р. и I 2. 843. *Kors* (Оборн ист. фил. общ. Харьковъ XVIII, 55) nedošel při výkladu k pozitivnímu rezultátu.

<sup>2)</sup> *Pogodin* I. c.

<sup>3)</sup> *Heinzel* Ostgot. Heldensage, Sitzungsber. Akad. 1889, CXIX. Srv. Archiv sl. Phil. XII. 601. Srv. *Heusler* Wörter u. Sachen. II. 177.

<sup>4)</sup> *Pogodin* Линг. ист. замѣтки 80 sl.

ruská, a při kultovních stycích nermanských Rusů se Slované na Volchovu a Dněpru, které jsme už viděli při ctění Peruna, je na snadě, že zde nordické a slovanské představy na sebe působily. Zdali při tom Volos vytvořil skand. Volsi, či naopak Volsi působil na přeměnu sl. Velesa, netroufám si zatím rozhodnouti.

## 2. Okruh bohů ruských.

Stribog, Chors, Mokoš, Simarьgl, Trojan.

O žádném jiném božství, které vystupuje na jisto ve funkci vyšší a uctíváno bylo kultem, idóly a chrámy, nemůžeme říci, že by bylo společné všem nebo aspoň několika národům slovanským. Nechci sice pochybovati, že bylo společných skutečných bohů více, — vždyť bylo vůbec bohů více, nežli je nám známo,<sup>1)</sup> — ale nemáme toho přímých dokladů. Představy, jež ještě nalezneme jako společný majetek, na př. Lada nebo Mařenu, jsou už jiného rázu a nelze jich čítati mezi skupinu bohů.

Jak jsem už výše pověděl, byly u Slovanů zejména tři oblasti lokální, o jejichž bozích víme něco více: ruská, baltickopolabská a polská (o české a jižní nevíme téměř nic) a všechny tyto tři oblasti, mimo bohy už jmenované, pokud jim byli společní, vykazují ještě řadu čistě lokálních výtvorů, tak že můžeme mluvíti ještě o kruhu bohů ruských, baltickopolabských a polských a podle těchto tří skupin je také nejlépe probrati. Kruhy tyto jsou rázu i početnosti různé. V celku to, co zvatí můžeme ruským systémem nebo kruhem ruských bohů, není než společný základ slovanské mythologie, k němuž přistoupilo několik málo postav z části ruským lidem doma vytvořených, z části přejatých z cizích kulturních vlivů řeckých a orientálních, které přicházely do Kijeva ke dvoru knížecímu a v lidu ujaly se jen potud, že lid viděl idóly jejich postaveny na chlumě vedle knížecího dvorce, že viděl jim obětovati a tak se s nimi a s kultem jejich ještě na konci doby pohanské seznámil. A někteří z nich jsou vůbec jen pozdější literární fikce, jak dále uvidíme. Lépe je na tom kruh neboli systém baltickopolabský, kde se vskutku vyvinula, jak doma, tak vlivy cizími, řada znamenitých božství ne pouze dvorních, jako v Kijevě, nýbrž všeobecně uznávaných, k jejichž uctívání putovali do několika nábožensko-politických středisk příslušníci celé řady slovanských

<sup>1)</sup> Ukazují na to i některé narážky a restituace římských nebo řeckých postav do slovanské mythologie a potom celý přirozený vývoj náboženství.

kmenů. Nejslabší je okruh polský, nejslabší proto, že to, co víme, je založeno jen na pozdní zprávě Długošově, která z největší části nesprávně řadu bytostí povyšuje za bohy vyšší, takže, až na nepatrné výjimky. Długošův kruh se silně rozpadá.

Na systém bohů ruských působila, jak jsme už při Perunu a Velesu viděli, předně mythologie nordická, vštípená na Dněpr a Volchov prostřednictvím skandinávských Rusů; ale vedle ní sem přišly ještě vlivy jiné, orientální a později i řecké a odtud si při nedostatku zpráv, které by vysvětlily pravou podstatu jednotlivých názvů a jmen, musíme vyložití nejistotu, ba záhadnost. v níž se nám objevuje většina dalších postav ruských bohů, především Chorsa, Simarьgla, Mokoše a Trojana. Základní zprávou k nim je opět zpráva Kijevského letopisu k r. 980, podle níž Vladimír, když vládu nastoupil postavil na chlumě, kde byl později vystaven chrám sv. Basilia, u knížecího dvorce idól Perunovi a vedle něho ještě Dažьbogu, Chorsu, Stribogu, Simarьglu a Mokoši, jimž Kijané obětovali, nazývajíce je bohy, své syny a dcery.<sup>1)</sup> Stan. Rožniecki sice pochybuje o věrohodnosti a stáří celé této zprávy,<sup>2)</sup> domnívá se, že v původní redakci kroniky byla zmínka jen o jednom idólu, totiž Perunovi, poněvadž některé rukopisy praví „постави (Владимиръ) кумиръ на холмѣ“ (tak Radz Akad. a Perejasl. — suzdał. letopis) a že teprve pozdější redaktor interpoloval sem zcela umělý výčet dalších bohů, pod vlivem apokryfické literatury, ale mínění Rožnieckého nemám za správné, neboť vidíme ve výčtu bohy, o jichž staré a domácí existenci nelze pochybovati (na př. Dažьboga, Striboga, Mokoš) a také jiná místa kroniky, kde se na tyto idóly na chlumu naráží, mluví vždy v plurálu o kumirech.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Let. lavr. 77<sup>3</sup>: И нача княжити Володимиръ въ Киевѣ еднѣ и постави кумиры на холму еднѣ двора теремнаго: Перуна древяна а главу его сребрену а усъ златъ, и Хьрса, Дажььбога и Стрибога, и Смарьгла (Семарьгла гук Р. А.) и Мокось [И] жряху имь наричюще я боги [и] привожаху сыны своя и дщери и жряху бѣсомъ, [и] оскверняху землю требами своими и оскверниша кровьюми земля Руска и холмоть. Не преблагый Богъ не хотя смерти грѣшникомъ, на томъ холмѣ ныне церкви стоять, св. Василья естъ.“ Za zmínku stojí též že kupci ruští kteří na Volze v X. stol. obchodovali, klaněli se tam podle Fadlána řadě malých idólů postavených v kruhu, uvnitř jehož stál jeden velký, k němuž se především obraceli s modlitbou a jemuž říkali „pane!“ (Havkavi Sказ. 95).

<sup>2)</sup> Archiv sl. Phil. 1901, 504.

<sup>3)</sup> Srv. Let. lavr. 80, 114, 116. Na posledním místě dle se na př., že

Spíše lze dáti za pravdu J. Aničkovu, jenž sice pokládá take zprávu o postavení idólů vně dvorce knížecího za vstavku z konce XI. stol., která v první redakci letopisu z r. c. 1039 ještě nebyla,<sup>1)</sup> ale věcně ji přijímá a vykládá postavení bohů ruských i cizích za politicko-náboženský akt Vladimírův, jenž lidu ruskému představiteli chtěl oficiální bohy, mezi nimiž i božstva cizí, od podmaněných národů přejatá kolem hlavního božstva ruského Peruna.<sup>2)</sup> Perun ruský jiným bohům měl státi v čele. To se mi zdá býti dosti pravděpodobné (ovšem mimo speciální výklad Peruna se týkající a popírající jeho národní ráz, o němž jsem svrchu vyložil na str. 103.

V tomto ruském kruhu bohů vedle Peruna, Svaroga a Dažьboga, tedy vedle divinovaných demonů nebe bouřícího a slunečního, a vedle Volosa, jen jeden ještě objevuje se nám zřejmě jako domácí slovanská personifikace zjevu přírodního — Stribog; ostatní jsou všechno představy cizí, do Rusi přenesené, nebo docela zjevy fingované a nic domácího. Tím ovšem není řečeno, že východní Slované mimo pět právě jmenovaných domácích bohů vůbec neměli dalších svých domácích. Je přirozeno, že nezůstali na divinovací bouřky, slunce a větru, když kolem sebe viděli náboženství tak vyvinutá s vyvinutými kulty, zejména u sousedů orientálních, a v řeckých a římských koloniích.<sup>3)</sup> Ale my nemáme o tom dalších dokladů. Jen tolik možno ještě říci, že, byli-li další bohové domácí, nevynikali ani důležitostí své funkce, ani kultem, neboť bychom se jinak s nimi setkali v kruhu bohů ctěných v Kijevě. Kruh ruský jest tedy celkem chudý, nevyvinutý a s tím také souvisí, že nemáme tam ani vyvinuté kasty kněžské, ani vyvinutých chrámů.

Vladimír: „постави церков сятаго Василья на холмѣ идеже стояше ку-миръ Перунъ и прочи.“

<sup>1)</sup> Aničkov Яз. 107, 129, 227, 313 (podle Šachmatova Раз. II, 555, 561). Aničkov soudí, že i Letopis (totiž teprve t. zv. Начальный сводъ asi z r. 1095) i druhá redakce Slova něk. christoljubca vzali souhlasný výčet bohů ruských z nějakého společného současného pramene (229), a sice z tradice lidové. Proto zprávu tu má za hodnověrnou (233) a zamítá jagičův skepticism.

<sup>2)</sup> Aničkov l. c. 269, 313, sl., 320, 341. Podobně soudil i VI. Lamanskij ЖМНП. 1904. č. 351 str. 155.

<sup>3)</sup> Srv. na př., jaké bohy ctíli v Olbii a Chersonesu (G. Hirst Ольбійскіе культу. Изв. арх. комм. 1908. XXVII. 75).

## Stribog.

Stribog. První bůh v tomto kruhu ruském a jediný původu domácího je Stribog, jež především dokládá uvedená letopisná zpráva k r. 980, zaručující zároveň, že ctěn byl jako božství vyšší, když jemu vedle Peruna a jiných postavena byla v Kijevě vedle dvorce knížecího modla. Mimo to připomíná nám kult Stribogův ještě Slovo Jana Zlatoustého vedle kultu Dažьbogova<sup>1)</sup> a dotvrzuje jej ve XII. stol. i Slovo o pluku Igorově známou apostrofou na větry, vnuky Stribogovy: „Се вѣтри, Стрибожи внуци, вѣють съ моря стрѣлами на храбрія плъки Игоревы!“<sup>2)</sup> Poslední doklad ukazuje nám zároveň Striboga jakožto boha větru,<sup>3)</sup> s čímž bude asi souviseti i etymologický význam jména samotného. Pro složku *stri* nepodařilo se sice naléztí výklad všeobecně uspokojivý,<sup>4)</sup> ale patrně tu běží o nějaký kořen onomatopoetický, odpovídající pištění větru, jak ukazuje výmluvný, byť i ojedinelý, doklad moravského výrazu *stří* — ve významu ostrého větru,<sup>5)</sup> a ř. στρίφος — ptačí hlas a στρίγξ — noční pták ostrého hlasu. Jinak o Stribogu nic nevíme.

<sup>1)</sup> „А други вѣрютъ въ Стрибога, Дажьбога (Tichonravov Лѣт. IV. 3. 108; Vladimirov Поуч. 238).

<sup>2)</sup> Ed. Erben 6. O Stribogu a ostatních bozích Slova o pluku Igorově psali vykladatelé, kolísající mezi uznáváním jich za reminiscence skutečných bohů (tak N. Barsov Слово о полку Игоревѣ. I. 363—367, 377) nebo za více méně poetické výtvořky (Vs. Miller Взглядъ на Слово о п. Иг. М. 1877). Zvláštní stať, ale bez ceny, napsal J. Srebrjanskij Мифология Слова о полку Иг. (Изв. фил. инст. XV. Něžin 1895). O existenci pochyboval Kirpičnikov (ЖМНП. 1885. IX. 65) a nově Aničkov (srv. dále).

<sup>3)</sup> Aničkov neoprávněně tento význam popírá (Яз. 340), domnívaje se, že autor Slova o pluku Igorově vytvořil jen umělou euhemistickou představu Striboga.

<sup>4)</sup> Jagič vykládal slovesem \*strvřeti, lit. styrieti — ztuhnouti, zledověti (č. strnouti) — a tedy Striboga za boha ledového větru (Archiv V. 4), podle něho i Máchal (Bájesloví 151). Jiní jako V. Petr О ѣтимолог. значеніи слова Стрибогъ (Изв. Киев. 1904. 106) pomysleli na skr. sru — fluere, Berneker na slovo strojъ dispensatio, administratio od \*striti, z čehož Stribog — správce dobra (Aufsätze E. Kuhn zum 70. Geb. 181).

<sup>5)</sup> Jungmann Slovník l. c. V Bartošově Dial. Slovníku však tohoto slova není a Berneker proto pokládá slovo *stří* jen za výmysl Jungmannův (l. c. 181). Jakkoliv jsou taková slova v jeho slovníku, přece o tomto bych pochyboval, neboť by Jungmann nebyl připojil, že je to moravism. Jinak je pravda, že se dosud doklad jinde neobjevil. Ale na existenci kmene *stri* ve smyslu onomatopoetickém svědčí přece jen uvedená slova řecká.

## Chors, Mokoš, Simarъgl a Trojan.

*Chors.* Jako druhý, ale už cizí bůh ruského systému objevuje se Chors (Chърсъ, v ruk. též Chърсъ, Chorsъ, Chursъ, Chersъ), jenž je uveden předně v Kijevském letopisu mezi bohy, jimž Vladimír vedle dvorce postavil modly<sup>1)</sup> a později patrně na základě této letopisné zprávy objevuje se ještě v různých Životech a v apokryfické Besedě tří svatých vedle Peruna,<sup>2)</sup> v apokryfu Хождение Богородицы mezi Trojanem, Velesem a Perunem,<sup>3)</sup> dále v apokryfu Слово и откровение св. апостолъ mezi Perunem, Dujem a Trojanem<sup>4)</sup> a rovněž v několika církevních kázáních vedle Peruna, Mokoše a Simarъgla.<sup>5)</sup> Z těchto textů žádný nepoučuje nás blíže, co byl Chors za boha. Jedině autor Slova o pluku Igorově zřejmě jej jednou stotožňuje se sluncem, neboť praví o knížeti Vseslavu, že „běžel před kuropěním z Kijeva do Tmutorokani a předstihl velikého Chorsa během vlčím“, — t j. dostihl do Tmutorokani dříve, než vyšlo slunce.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 117 pozn. 1. Totéž o Vladimírovi připomíná Prolog bibl. mosk. duch. typ. Srv. *Bodjanskij Obъ jednomъ prologъ m. duch. tip. и тождествъ слав. божествъ Хорса и Даждьбога* (Чт. моск. общ. ист. 1846, *Krek* Einl. 385) i *Память и похвала мниха Иакова а jiná Žiti sv. Vladimíra (Sobolevskij С'орникъ въ память крещ. 18, 31 43).*

<sup>2)</sup> „О чого громъ сотворенъ бьетъ? Василий рече: два ангела громная есть: елленскій старецъ Перунъ и Хорсъ жидовинъ“ (Изв. Акад. Н. IV. 134, *Afanasjev* I. 250), k čemuž srv. sborník XVI. st., kde pod záhlavím Slovo sv. Grigorija a Vasilija Kesarijského atd. čteme: „Два ангела громная ести и елеонскый старецъ Перунъ есть а Хорсъ есть жидовинъ“ (Ист. чт. о языкѣ и словесности. Спб. 1855, 185, srv. *Ivanov* Култ Перуна 166).

<sup>3)</sup> „И чловѣчьска имена та утриа Трояна, Хърса, Велеса, Перуна на боги обратиша“ (*Tichonravov* Пам. отр. р. лит. II. 23.)

<sup>4)</sup> „Мняше боги многи, перуна и хорса, дья и трояна и инии мнози, ибо яко то члци были суг старѣйшины перунъ в елинѣх а хорсъ в кыпрѣ, троянъ бяше царь в римѣ“ (*Tichonravov* Лѣт. III. Mat. 5.)

<sup>5)</sup> Totiž v Slovu něk. christoljubca, v Slovu sv. Grigorija, v Slovu Jana Zlatoústého. (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, 97, 99, 107, *Vladimirov* Поуч. 224, 227, 232, 233, 234, 235, 237.) Srv. i výše citované pozdní zprávní knihy ruské (str. 62).

<sup>6)</sup> Ed. *Erben* 10: „Восславъ... самъ въ ночь елькомъ рыскаше: изъ Кыева дорыскаше до куръ Тмutorokаня; великому Хърсowi елькомъ путь прерыскаше.“ S touto supposicí shoduje se, že v jednom staroruském textu vidíme Apollona na místě, kde jiné mají Chorsa (srv. doklad u *Kveka* Einl. 394). Konečně bych uvedl, že Jagić pokládá za původní text letopisný text lavrentijevský, kde se stotožňuje Chors s Dažbogem (и Хърса Даж-

Z textu toho je zřejmo, že Chors byl v Rusi pokládán za boha slunečního, což ostatně, jak se podobá, potvrzuje i výklad samého jména.

Že jméno není slovanské, je zjevno na první pohled. Nemůže býti pochyby, že je to slovo, jež bylo přineseno do Kijeva z ciziny. Chors je patrně cizí božství, které se dostalo buď už dříve do Rusi z Orientu, nebo bylo podle domněnky Aničkovovy Vladimírem přejato do kruhu bohů, které měl ruský lid podle jeho nařízení ctíti.<sup>1)</sup> Po mém soudu označuje jméno slunce, ať je správná domněnka o původu jeho z ř. epitheta χρυσός<sup>2)</sup>, či starší a rozšířenější výklad, spojující jméno s pers. a hebr. *khoreš*, *chereš*, nebo pehl. *khoršed* — slunce.<sup>3)</sup> Každým způsobem však Chors je představa cizí, bůh, který do ruského systému bohů vlastně nenáležel, ba není vyloučeno, že v Kijevě vůbec zvláštní bůh Chors neexistoval,<sup>4)</sup> a že jméno jeho bylo jen druhým, hebrejským nebo iránským označením slunce — Dažьboga. Vždy je toto označení — a že se ujalo aspoň ve vyšších kruzích, vidíme z výroku Slova o pluku Igorově — dalším dokladem, jak v době X. a XI. stol.

бора) bez spojujícího i jiných rukopisů (Archiv sl. Phil. V. 7). Potom by Chors a Dažьbog byla synonyma, což Jagić má za pravděpodobné (l. c. 9).

<sup>1)</sup> *Aničkov* Яз. 269, 341. Aničkov však l. c. Chorsa nechce uznati za boha slunečního.

<sup>2)</sup> *Máchal* Bájel. 149.

<sup>3)</sup> S pers. *khoreš*, *khores*, *khoreš* spojoval to už *P. Preis* (ЖМНП. 1841 XXIX. 35), po něm *Svezněvskij* (tamže 1846, LI. 50), *Bodjanskij* (l. c. 19), u nás *Erben* (Dvě zpěvů 39, srv. *Krek* Einl. 394), *J. Vocel* Über d. Ursprung und die Darstellung des slav. Götzen Chors (Sitzb. kg. Ges. Wiss. 1849. 33, Abh. V. Folge 6. Bd). Vocel v tomto pojednání omylem měl pozdní sošky (svícny) za figury Chorsovy. *Vs. Miller* spojoval s Chorsem avest. *hware*, *khšaeta*, pehl. *khoršed* (Взглядъ на Слово о полку Иг. М. 1877. 83, cit. *Krek* Einl. 394), tak i *Korš* (Влад. боги 53) a *A. Pogodin* jednu formu s týmž pramenem, druhou z ir. názvem kohouta: npers. *khuros*, pehl. *χρος*, kurd. *koros* (Линг. зам. 93). Na hebrejské prostředí ukazovaly by výše citované staré texty apokryfické, kde se Chors označuje epithetem жидовинъ. K dalším výkladům srv. *Krek* Einl. 394, *Jagić* Archiv V. 9 a *Geitler* Poet. tradice 12.

<sup>4)</sup> Zde bych připomněl, že K. Bolsunowski v kamenném podstavci, který byl před několika lety nalezen pod Desjatinnou církví, spatřuje základ idolu slunečního boha Hora — Chorsa, což ovšem postrádá vsí podstaty (Жертвенникъ Гермеса. Кijев 1909), rovněž jako nové slovanské jméno slunečního boha *Вогар*, které čte a vykládá z jednoho heraldického výkresu (l. c. 12).

vníkaly do slovanské Rusi náboženské vlivy orientální. Za pouhý literární výtvor církevních traktátů bych však Chorsa nepokládal. Z apokryfů mohl se rozšířit jako personale po Rusi i po Balkáně.<sup>1)</sup>

Mokoš. Druhým neméně záhadným božstvím ruského systému byla bohyně Mokoš. Objevuje se častěji jakožto pohanské božství souřadně s Perunem, Velesem, Dažьbogem a Stribogem v ruských kázáních proti pohanství<sup>2)</sup> a že patřila k vyšším, vidno z toho, že jí jako ostatním jmenovaným postaven byl Vladimírem v Kijevě idól.<sup>3)</sup> Tím je Mokoš v ruském pantheonu zaručena. Ze sousedního Polska mohla by se sice uvést i personalia a toponymika odvozená od jména Mokosz,<sup>4)</sup> ale právě pro blízké sousedství s Ruskem nelze z toho usuzovati na existenci Mokoše mimo Rus. Jinde pak vůbec doložena není.

Ptáme-li se po původu a starém významu této bohyně, jest nutno předem rozhodnouti nesnadnou otázku, zdali jméno samo je domácí, čili cizí. Není zajisté nemožný výklad, že i Mokoš jest božství cizí a shoda jména jeho s fin. ethnologikem *Mokša* (tak sluje část kmene Mordvy) vedla Aničkova k tomu, pokládati Mokoš za jakousi bohyni finskou, od Vladimíra v ruský kruh adoptovanou.<sup>5)</sup> Naproti tomu však vidíme, že už staré ruské texty jméno toto sestavují nebo kladou za ř. *μαλακία*,<sup>6)</sup> což značilo

<sup>1)</sup> Srv. srb. Хрсь, Хрсьовик (*Jagić Archiv V. 9, Sobolevskij Mat. 251*). Barsov shledával bezdůvodně ohlas jména jeho v přemnohých názvech topografických v Rusi, jako Хоросино, Хорснково, Хоршки atd. (Слово о полку Иг. I. 363)

<sup>2)</sup> Tak v Slovu sv. Grigorija, v Slovu něk. christoljubca a Sv. Jana Zlatoustého (*Tichonravov Лѣт. IV. 3. 89, 90, 97, 99, 102, 107, Vladimirov Поуч. 224, 225, 227, 229, 231, 232, 233, 234, 235, 237*). Dále v Slovu отъ св. Евангелія (*Tichonravov 105, Vladimirov 236*), v jednom stručném traktátu ruk. mosk. syn. bibl. č. 954 (*Tichonravov l. c. 86*), a ještě v Ústavu prep. Savvy (ruk. XVI. st. publ. bibl. č. 100) cit. *Smirnovem* v Сб. статей посв. В. О. Ключевскому 1909, 224 a *Aničkovem Яз. 267*.

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 117.

<sup>4)</sup> Srv. *Pogodin* Линг. ист. зам. 85, *Brückner* О Писціе 319 (Rozpravu Akad. krak. T. XXXV). Ruské doklady toponymické srv. u *Pogodina* Жив. Стар. 1911. 426, odvozené od pers. Макуша (Макуш — i Макуш —). V Čechách uvádí *Janko* (Pravěk 223) vrch Mokošín u Přelouče.

<sup>5)</sup> *Aničkov Яз. 275*.

<sup>6)</sup> V Slovu sv. Grigorija čteme: Мокашь чтут и малакню велии почитают (*Tich. 96, Vlad. 231*), v jiných variantech: и мокошь чтуть и кылу и малакню, иже есть ручный (лудь... тижь бо и малакию чтоша (*Tich. 97, 99, Vlad. 233*), — мокошь чтут и малакию и килу велии почитают, рекуще буякини (*Tich. 102, Vlad. 235*). Řecký text *Tichonravovem*

v té době nejen měkkost a ochablost, nýbrž hlavně ochablost, spojenou s pohlavními výstřednostmi, speciálně i onanií.<sup>1)</sup> A také z celého kontextu kázání výše uvedených zdá se, že uctívání Mokoše znamenalo nějaký hřích pohlavní, buď proti přírodě (onanii, pederastii) nebo prostě hříšné oddávání se lásce, ženskému línu a pak ovšem je zase bližší výklad jména z domácího kmene *mok*, — srv. *mokrъ*, č. *mokřý*, *močiti*<sup>2)</sup> s koncovkou -ošь, která sice činí obtíže, ale obtíže ty přece musí ustoupiti před fakty právě uvedenými. Potom by nám bohyně Mokoš představovala jakési božství obdobné Afroditě nebo Astartě, přenesené sem z řecko-orientálních kultů černomořských.<sup>3)</sup> Za pouhý literární výplod autorů pozdních kázání a překlad ř. *μαλακία*, jako Brückner a Jagić myslí, bych Mokoš přece neměl.<sup>4)</sup> Ale více nebo určitěji říci nelze. Zajímavo je však a dokladem toho, že nebyla Mokoš pouhou literární fikcí, je i to, že severoruský folklor udržel tuto bytos<sup>5)</sup>, ovšem valně pozměněnou, v představě Mokuše (Мокыша), jakési čarodějnice, která dnes

(103) publikovaný zní: *Ὡ γὰρ αὐτοὶ καὶ μαλακίαν ἐπιμυσεν καὶ φρασότηα ἐσεβάσθησαν*. Hřích „μαλακία“ vedle opilství a čar uvádí i Syntagma Vlastarovo ze XIV. stol. (ed. *Novaković 42*). V Slově ot sv. Evangelia l. c. čteme „вѣровати въ усиряю, и въ мокошь и въ сноудецъ.“ Co první a třetí slovo znamená, přesně nevíme. Uvedené sestavení Mokoše s kылou možno že spočívá jen na omylu písařském, v záměně za slovo вила Neboť na jiných korespondujících místech připomíná se vedle Mokoše pravidelně ctění vil (Srv. citáty výše na str. 61, 62), nač už Veselovskij poukázal. (Paz. XV. Сб. рн. Ак. Н. 1890. 46, 292, *Aničkov Яз. 65, 63, 234*).

<sup>1)</sup> Tak v Slově sv. Grigorija (srv. pozn. predešlou). Rovněž starý slovník P. Berdyny Лексиконъ славеноросскій z r. 1653 překládá ř. *μαλακία* — нечистота, блудъ ручный. *Svezněvskij Mat. II. 102*. Také Kormčí mosk. duch. Akad. (Io. Пост. 59) překládá ř. *μαλακία* slovem *КЗА* ve smyslu onanie. Srv. *Svezněvskij Mat. III. 1622* a *Berneker EW. II. 11*.

<sup>2)</sup> Tak vykládal *Jagić Archiv V. 7*; ke koncovce srv. r. пустошь. V slovníku Dalšově je však i slovo мокшить — prositi.

<sup>3)</sup> Že černomořské kolonie nebyly po stránce pohlavní mravnosti vzorným příkladem pro Slovány, docházející na tamější trhy, měl jsem příležitost už jednou povědět. Srv. *ŽS I. 125*. O lascivních kultech původu asi východního srv. tamže str. 92 a 124. Sem se patrně vztahují i výtky, které některá kázání činí proti „helléské“ lásce (Slovo sv. Grigorija u *Tichonravova* l. c. 96, 98, *Vladimirov 231*). Ctění fallu udrželo se na Rusi při slavnostech Jarilových (*Famincyn* Божества I. 230, 241, *Máchač Nákras 203*) a *Azbukin* právem je supponuje už pro dobu starou (*Очеркъ XXXIX. 250 sl.*). Dále srv. i *ŽS. I. 92, 124*.

<sup>4)</sup> *Jagić l. c. 7, Brückner Kw. hist. XXVII. 103*.

figuruje nejvíce v podání, vztahujícím se na velkonoční prástky,<sup>1)</sup> při nichž ostatně před časy bývalo živěji a volněji, zejména pokud se lásky týče.

*Simъ* a *Rъglъ* (*Simarъglъ*). Dalším podivným a zcela záhadným zjevem ruského kruhu jsou *Simъ* a *Rъglъ*, oba uváděni v letopisu mezi bohy, kterým Vladimír postavil modly a pak ještě v jiných již citovaných textech vedle božství Chorsa a Mokoše, tak že jich zde nepotřebují opakovati.<sup>2)</sup> Jinak nevíme o nich nic a ani jména neposkytují smyslu. Ba my ani nevíme bezpečně, dlužno-li obě jména spojit v jedno, jak stojí v letopise, či dlužno-li je rozdělit ve dvě a čísti *Симъ — Ръглъ* a rovněž nemyslím, že by se bylo podařilo podati úplně přesvědčivý výklad, co vlastně je této zjevně zkomolenině podkladem.<sup>3)</sup> Jedno je opět jisto, že to nejsou jména slovanská a že máme v *Simu* a *Rъglu* (nebo *Simarъglu*) před sebou buď cizí — nejspíše řeckoorientální — postavu, jejíž kult se

<sup>1)</sup> Srv. *Veselovskij* Раз. XV. 293, *Даль* Пословицы 3 О Мокуші zmiňuje se už pomokanon XVI stol., kde se duchovní ptá při zprovědi ženy: Не ходила ли еси и Мокушъ? (*Barsov* Слово о полку Игор. I. 360, *Veselovskij* I. c., *Ponomarev* viz *Vladimirov* Поуч. 320) Ve výše uvedeném dokladu z Ústavu prep. Savvy čteme tuto zprovědní otázku svjaščennika: „ли сплутила еси з баѣми богмерьскыя блуды, ли молилася еси еиламъ, ли роду і роженицамъ и Перуну и Хорьсу и Мокوشي, пила и ела; 3 лѣта постъ съ поклон(ы).“

<sup>2)</sup> Jméno v letopise Lavr. čte se *Симаръглъ*, v rukopise Radz. a Mosk. Duch. Akad. *Семаръглъ* (ed. Lavr. 77<sup>a</sup>), jinde i *Сеймареклъ*. Že však už staří vykládali to ve dvě jména, vidno ze Slova něk. christoljubca, jenž parafrasuje zprávu o stěni pohanských bohů v Rusi výčtem: „молятся Мокوشي и Симу и Ръглу и Перуну etc.“ a na druhém místě: „вѣрують в Перуна . . . і в Сима і в Ръгла.“ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 89, 90, *Vladimirov* Поуч. 224, 225.)

<sup>3)</sup> *Gedeonov* (Варяги и Русь. Доп. 47) a po něm *Jagić* (Archiv V. 6) pokládají jej za řeckoegyptského Sema-Heraklea, s čímž souhlasí i *Kreš* Einl. 406. *Preis* zase spojil s jménem tímto text biblický (II. kn. králů 17, 30), kde se dí o kmenech z Mesopotamie, že si udělali různé bohy: „Muži babylonští udělali Sukkot Benot, muži kufští udělali Ergelu (τῆν Ἐργέλ), muži ematští udělali Asimatu (τῆν Ἀσιμάθ)“ (*Preis* ЖМНП. 1841, XXIX. IV. 37., pod. *Ajanasjev* П. в. II. 266), *Leg r* v dodatečném výkladu poukazuje na možnost korrupce z baltickoslov. \**Sedmaruglava* (jako Triglav) — značícího idól se 7 hlavami, na což už pomyslel *Sokolov* Старор. боги 26 (*Boguslawski* Dzieje Sl. II. 742). *A. Pogodin* (Линг. зам. 86 sl.) vykládá σῆμα, t. j. obraz *Rъgla*, v němž vidí lat. *regulus*, ř. ῥήγλος — a pokládá idól (sema) *Rъgliv* za idól nějakého regula, krále, kterého vzal nebo viděl Vladimír v Korsum. Jiné výklady viz ještě u *Famincyna* (Вож. 227).

podobně, jako kult Chorsův, dostal před X. stol. do Kijeva, anebo že to je vůbec umělý, korrumpovaný tvar literární, pro nějž vůbec žádné božství v Rusi neexistovalo. *Simarъgl* nebo *Sim* a *Rъgl* tedy do slovanské ruské mythologie rovněž nenáležejí, ale je možné, že před koncem doby pohanské vniklo do Kijeva nějaké božství cizí, jemuž toto zkomolené jméno náleželo a jemuž Vladimír idól postavil. Jinak však postava tohoto božství a význam jeho je úplně záhadný.

*Trojan*. Poslední cizí představou, která se na konci doby pohanské dostala do slovanské viny lidové, byl Trojan. O existenci Trojana u lidu ruského nelze míti pochybností. Objevuje se už v XII. stol. mezi jinými bohy nejen v apokryfech *Хождение Богородицы по мукамъ*<sup>1)</sup> a *Откровение св. апостоль*,<sup>2)</sup> nýbrž i v domácím Slově o pluku Igoiově, jehož autor vzpomíná země a stopy Trojanovy a věků Trojanových.<sup>3)</sup> Mimo to vidíme z pozdějších dokladů, že se Trojan ocitl i v balkánském folkloru, kde na se vzal jednak podobu „cara“ Trojana, jednak podobu fantastické bytosti noční, s voskovými křídly, bojící se slunce, nebo postavy s kozíma ušima,<sup>4)</sup> což očividně ukazuje na spletení

<sup>1)</sup> Srv. výše — str. pozn. 120 (ruk. z XII. stol.).

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 120 (ruk. ze XVI. stol.).

<sup>3)</sup> Ed. *Erben* 3: ришча въ тропу Трояню чрезъ поля на горы . . . 4, были вѣщи Трояни. минула лѣта Ярослава . . . 5, на землю Трояню . . . 9, на седмомъ лѣтъ Трояни. Výklad těchto míst působil vždy mnoho obtíží a *Tichonravov* kladl zde místo Trojana-Bojana (*Tichonravov* Слово о полку Игоревѣ. М. 1866), tak i *Erben* (Dvě zpěvy 15—16). Srv. i *Buslajev* I. c. *Štjakov* N. V. Троянь въ Слоvě о полку Игоревѣ (Новый Сб. ст. по славяновѣд. въ честь Ламанскаго. Спб. 1905. 289 sl.), *Daškevič* N. Славянорусскій Троянь и римскій импер. Траянъ (Kijev 1908)

<sup>4)</sup> Srv. sbírku bratří *Miladinovců* Българ. нар. пѣсни 1861. 28—32, 38—41, *Čolakova* Българ. нар. сборн. Бѣlehrad 1872. 115, *Drinov* Засел. 76, dále *Vuk Stet Karadžić*. Српске нар. приповѣтке. Видѣн 1870. 159 sl. Српски Рјечник s. v. Троянь. *F. Kanitz*. Trojanograd und die serbische Trajansage (Mitth. d. Centr. Com. X. 1865. I. sl.), *A. Kolljarjevskij*, Трояль (Древн. Моск. I. 1865. Матер. для арх. словаря 13), *F. Buslajev* Историческіе очерки I (Petrohrad 1861), 385 v stati „Русская псея XI и начала XII вѣка“. Tutěž představu mají i bulh. pohádky ze Staré Zagory a Nevrokopu (Пер. Спис. IV. 182). O nomenklatuře topografické odvozené na Balkáně a v Rusi od Trojana srv. mé SS. II. 145. Podobně přešel Diokletian k Černohorcům — Dukljan. I k Rumunům přešel slavisoovaný Trojan jak vidno z formy rum. jména Kdyby si byli udržel přímo římskou tradici byla by musila zníti forma jména rum. Train (*Densusianu* Hist. de la lang. roum. I. 266, 269). Jméno Trajan

starých tradic o Midasovi, Daidalovi a Ikarovi s historií.<sup>1)</sup> Je tedy nesporné, že u jižních a východních Slovanů byla představa nějaké bytosti nadlidské, funkce jinak zcela neznámé, bytosti, která se na Rusi dostala na konci doby pohanské i do kruhu božského, ale původem nebyla nic jiného, než zbožněný císař Trajan. Откровение св. апостола přímo praví (l. c.), uvádějíc Trojana mezi „bohy“: „Троянь бяше царь в римѣ“.

Císař Trajan po řadě zápasů dvěma velkými výpravami r. 101/2 a 105/6 dokončil veliké dílo, o něž se už před ním jiní pokoušeli a k němuž se chystal sám Caesar: pokořil Dákii, proměnil ji v provincii, osadil vojskem a semknul řadou pevností a valů. Vojsko římské došlo při tom až k jižním svahům severních pásem karpatských, za Samoš, kde u Porolissa (dn. Mojgrádu) doložen je římský pohraničný val. Toto pokoření a zničení dáckého panství Decebalova ucítili ovšem nejen vlastní Dákové, ale i kmenové cizí, vedle nich a mezi nimi usazení, a že mezi nimi byli Slované, nelze po tom, co jsem na jiném místě vyložil o nomenklatuře Trajanovy Dákie, pochybovati.<sup>2)</sup> Jediné tento výboj římský byl s to, zatlačit zpět na sever národy, kteří postupovali k jihu, ať už uvnitř věnce Karpatských hor nebo vně, v dnešním Multansku, jediné jim dá se uspokojivě vyložiti vznik pověsti letopisné o útoku Vlachů na Slované a jim si také vyložíme, proč zároveň postava vítězného, všemocného Trajana zůstala a utkvěla u Slovanů v lidové tradici, změnivši se přirozeně v jakousi nadpřirozenou bytost síly nadlidské pod jménem *Trojan*. A to tím spíše, že zajisté byl v říši i oficiálně nařízen kult Trajanův, jak toho máme doklady i u Germánů.<sup>3)</sup>

Trojan v okruhu ruských bohů není tedy nic jiného, než divinovaný římský císař.<sup>4)</sup> Není žádným výtvozem slovanské mytho-

jako slov. personale známe už z XI. a XII. stol. (*Wojciechowski Chrobacya* 241. *Damroth* 233)

<sup>1)</sup> K Midasově tradici v byz. literatuře srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 171.

<sup>2)</sup> Srv. SS. II. 154 sl.

<sup>3)</sup> Srv. *Roscher* Lex. II. 901, *Wissowa* Rd. R 78 sl., 342 sl.

<sup>4)</sup> Za čistý výtvar mytický bez reálného podkladu měl Trojana G. *Kvašnin-Samarin* (*Очеркъ слав. миф. Бесѣда* 1872. IV. 242). Erben (*ČČM*. 1857, 275) srovnával jej s Triglavem (od *troj, trojí*). Za boha přijímá jej i N. *Barsov* *Слово о пол. Иг.* I. 377, i J. *Srebrjanskij* *Мноєлогія Слова о пол. Иг.* 31, 32. Naproti tomu N. *Veselovskij* viděl v Trojanu jen fikci vytvořenou v středověku knižní tradicí o válce trojanské (*ЖМНП*. 1877. VIII), popletenou zprávami o azovských Turcích, kdežto V. *Miller*

logie,<sup>1)</sup> ale dostal se k Rusům ještě před koncem doby pohanské buď přímo starou lidovou tradicí, šířící se od Karpat na sever nebo kn žním prostřednictvím z Bulharska v představě bytosti nadlidské, božské. Už samo epitheton *divinus* Trajanus dalo k tomu podnět. Nebyl tedy slovanským bohem, ale do systému ruských bohů se dostal a patří mu zde zmínka. Funkce ovšem zvláštní míti nemohl při původu právě vyloženém. Modla Trojanova (a spojený s ní kult) byla tedy jen socha divinovaného císaře, jakou mohl viděti Vladimír v Korsuni nebo o ní slyšeti odjinud.

Konečně bývají v starých církevních kázáních a apokryfech mezi pohanskými bohy, a sice při výčtu pohanských božství ruských, uváděna ještě i jména různých bohů řeckých a jiných v takové souvislosti, že by se mohlo zdáti, jakoby jimi slovanský překladatel chtěl označovati nějaké další bytosti mythologie slovanské, zde tedy ruské.<sup>2)</sup> Ale nikde to nevysvětluje určitěji a nemůžeme tedy ruský kruh bohů doplňovati ještě dalšími bohy, o nichž bychom mohli tvrditi, že zastupovali řeckého Apollona, Dionysa, Artemidu, Afroditu, Hekatu, Semelu, ass. Bala, aeg. Osirida a podobné. O *Dyji* některých textů srv., co pověděno výše na str. 101.

Naprosto záhadnými zůstávají bohové, resp. tři idóly bohů, které popsal Mas'údí v slovanských skalních chrámech: idól starce Saturna s holi v ruce, s figurami mravenců a vran pod nohama, idól jiný ze čtyř drahých kamenů zhotovený a idól dívky.<sup>3)</sup> Ale jelikož celá zpráva chrámů těchto se týkající zní velice nevěrohodně a nejspíše vztahuje se k nějakým cizím chrámům na horských

sice souhlasí, že nevznikl ze starých domácích tradic, ale vyvádí jej z bulharského podání o císaři Trajanovi (*По поводу Трояна и Бояна Слова о п. И. ЖМНП*. 1878 XII. 255).

<sup>1)</sup> *Šjakhov* l. c. vykládal Trojana Slova za prosté epitheton Olega Svatoslaviče, značící *настойчивый, доходчивый, дойда*, od csl. *traja*. srb. *трајати* (l. c. 205).

<sup>2)</sup> Tak zejména passim v Slovu sv. Grigorija (*Vladimirov* *Поч.* 231 až 235). *Aničkov* *Языч.* 67. Srv. i výše na str. 120 doklady, kde položen vskutku Apollon za Chorsa, nebo Perun za Zeva. S podobným zastupováním setkáme se i u polab. Slovanů. Srv. také, co k těmto přejetím řeckých bohů do textů ruských Poučení napsal *Jagič* *Archiv sl. Phil.* IV. 423. Že lepší duchovní ruští v XII. stol. znali antickou literaturu (Homéra, Aristotela, Platona), vidno z obsahu Poslání metrop. Klimenta k smolenskému presbyteru Thomé (*Golubinskij* *Иер. р. ц. I.* 1. 847).

<sup>3)</sup> Mas'údí (*Zlaté luhy* IV. 66; ed. *Harkavi* *Сказ.* 139, 1, ed. *Charmoy* *Rel.* 319).

svazích Kavkazu,<sup>1)</sup> odpadají také bozi uvnitř ctění z řady ruských bohů. Rovněž odpadají různí ruští bohové pozdních kronik jako Lado, Kupalo, Jarilo, jelikož dostali se do okruhu bohů jen neporozuměním různých slavností lidových, o nichž dále pojednáme. *Uslad* pak, který se objevil v popisu Herbersteinově mezi bohy kijevskými,<sup>2)</sup> vznikl zde jen neporozuměním textu letopisného, kde se praví, že měl kijevský idól Perunův zlatý vous — *уъ зпаты*.<sup>3)</sup> Přešel však do řady mythologií. O jiných umělých postavách ruské mythologie (Rozkoš, Svida, Uraj, Mar, Morana, Tur atd.) netřeba se šfíiti.

### 3. Okruh bohů polabskobaltických.

Radogost, Svantovit, Rugievit, Gerovit, Triglav, Porevit, Prove, Siva, Pripegala, Podaga, Hennil, Goderac, Vitellube, Hammon, Julius, Černoboh a Bělboh.

Podotkl jsem už výše předem, že polabskobaltický systém bohů jest nejen bohatší ruského, ale i jiného rázu. Také zde máme sice řadu zjevů, které nám zůstávají významem i původem svým nejasné, nebo zjevů, o nichž vlastně nevíme, zdali skutečně v tomto systému jako bohové existovaly, ale vedle nich jest ještě značná řada jiných skutečných bohů se všemi attributy vyššího božství, zejména skultem velice vyvinutým; jejich uctívání bylo stanoveno zákonem pro celé slovanské kmeny, ba i pro celé náboženské svazy kmenů a řízeno vyspělou hierarchií, jíž jinde ve Slovanství, ani v kijevské nebo novgorodské Rusi nebylo rovné. Tito bohové vyvinuli se v zemi polabské a baltické zejména na severu v městech velkých přímořských kmenů, v Stargardu, Retře, Arkoně, Volínu, Štětínu, Korenici, Gockově vedle jinak velice rozšířené víry v demony nižší kategorie<sup>4)</sup> pomocí vlivů cizích (hlavně nordických) a sice přeměnou božství, která před tím i od jiných Slovanů byla uznávána, ctěna a nazývána jménem

<sup>1)</sup> Westberg l. c. 279. *Harkavi* *Сказ.* 173 má to za svatyně šamanské nebo buddhistické. Leger s rezervou myslí na chrámy Slovanů polabských (*Myth.* 195).

<sup>2)</sup> *Comm. Mosc.* 6. *Srv. Středowský* *Sacra Mor. hist.* 35.

<sup>3)</sup> *Srv.* výše str. 94.

<sup>4)</sup> *Srv.* hlavně slova Helmoldova (*I.* 52): „nam praeter lucos et penates, quibus agri et oppida redundabant...“

společným. Domnívám se totiž, že základem systému polabského, podobně jako u Rusů a jiných Slovanů, bylo několik starých bohů společných, z nichž aspoň Perun a Svarog jsou i zde doloženi. Nedoložen pro tento systém zůstává Veles, ale poněvadž existoval u Čechů, je pravděpodobno, že znám byl i u Polabanů. Zatím však o něm nevíme, a byl-li tam, byla jistě na konci doby pohanské představa jeho a funkce zatlačena řadou jiných lokálních výtvorů, které ostatně způsobily, že i všeslovanský Perun a Svarog zastoupeni byli novými formami s novými jmény, tak že původní božstvo i jeho původní jméno v polabské mythologii X.—XII. stol. jen slabě proniká.

Process se udál v hlavních rysech asi takto.

Nepochybuji z dokladů, které jsem již výše při Perunu a Svarogu uvedl, že tito dva bohové, bůh personifikující bouřlivé nebe s bleskem a hromem a bůh personifikující zářící nebe se sluncem, existovali i v původním základu polabského Olympu. Vidíme-li však, jak v X.—XII. stol. stará jejich jména jenom nepatrně se ozývají a jak místo toho v každém větším centru polabských a baltických Slovanů stojí v čele bohů tam ctěných jiní bohové, s novými jmény, vzniklými ostatně na mnoze z epithet, vidíme-li, jak o tyto bohy, o jejich uctívání starají se kasty kněžské, ovládající celé kmeny nebo i svazy kmenů a státy se sněmy a knížaty v čele, jak, slovem, kult bohů je úzce spojen s celým kmenovým a státním ústrojím polabskobaltických Slovanů, — pak nemůže býti pro nikoho, kdo vnikl právě do tohoto ústrojí a jeho historie, pochyby, že v okruhu polabskobaltických bohů nemáme před sebou výtvořiny čisté a staré víry lidové, která byla kdysi celé větvi společná, nýbrž pozdní výtvořiny spekulací a machinací kněžských, vytvořivších v jednotlivých centrech kmenových a státních pro kmen, resp. pro svaz plemen oficiální kmenové a státní bohy. Politické a sociální zřízení přivodilo zde i vznik státních náboženství pro každou politickou nebo kmenovou jednotku, při čemž význam každého speciálního božství nebo speciálního kruhu božského odvislý byl od dočasné moci a politického významu příslušné plemenné nebo státní jednotky a měnil se podle toho, jak kde který slovanský stát a s ním jeho kníže, jeho representační bůh a jeho kněží nabývali moci, nebo jak ji ztráceli.

Bohové polabskobaltického systému nejsou tedy bohové lidové víry, nýbrž více bohové státní a hierarchické organizace. Ale ovšem nebyli skonstruováni jen holou spekulací nebo snad



jen prostým přenesením takových představ odjinud (ač byli i takoví), nýbrž vznikli patrně tím způsobem, že staří domácí a slovanští bohové, v čele jejich bleskovládce Perun a slunce-Svarog, doznali zde v jednotlivých kultovních a politických centrech více nebo méně umělé transformace od kněží: byli jim přiřčeny jisté konkrétní funkce, dány jim odpovídající tomu emblémy, odznaky a podoba, byli nadáni určitými vlastnostmi, zejména schopností předpovídati věci budoucí — orakula jejich jsou zřejmým dokladem účasti kněžské — a dána byla jim různá nová, lokální epitheta i jména, která pomalu zatlačila stará jména společná a dala tak vyniknouti každé speciální formě podle potřeby státní. Domnívám se tedy, že okruh polabskobaltický představuje nám z největší části prostě jen lokální a pozdní formace — vždyť jej známe teprve z X.—XII. stol. — starších společných bohů, především Peruna a Svaroga, při čemž ovšem ani jiných nechci vylučovat.

Že se při tvoření těchto bohů mohly na př. uplatnit i tradice ve smyslu teorií Spencerových, že mohly i osoby vynikajících knížat spojovány býti, na př. genealogicky, se starými bohy, nabývati divinace a dostávati se do kultovních míst jednotlivých kmenů slovanských, nechci a priori popírat. Uvidíme, jak na př. v Retře, starém hradu nějakého náčelníka Radogosta, objevilo se toto jméno později i na předním tam ctěném bohu. Ale naprosto nepokládám za správné, když H. Máchal ve své poslední knize o slovanském bájesloví šmahem bohy systému polabskobaltického prohlašuje za pouhé divinisované heroy ve smyslu Euhemerově nebo Lippertově a Spencerově.<sup>1)</sup> Není pro to žádného přímého a vážného dokladu, — jen doklady nevěrohodné.<sup>2)</sup> Mnohem spíše viděl bych v nich pouhé lokální transformace starších a zejména přírodních božství společných. Jedno a totéž základní božství, původně vlastně totožné na celém území polabskobaltickém, doznalo lokálních odstínů a různých lokálních pojmenování podle hlavních kultovních středisk. Tak, myslím, musíme si vysvětliti i poměrnou bohatost a rozmanitost baltického pantheonu, kterou vyjádřil už Dětmár slovy: „Kolik krajů kmenových je v těch končinách, tolik je chrámů a tolik jednotlivých idólů se tam ctí.“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Sl. bájesloví 123 sl. Po něm to opakuje i J. Janho Pravěk 220 (proti se ozval už Brückner Kwart. hist. XXVII. 103).

<sup>2)</sup> O Radogostovi na př. mluví tak teprve pozdní kronika lubecká ze XVII. stol. Srv. dále str. 132.

<sup>3)</sup> Dětmár VI. 25: Quot regiones sunt in his partibus, tot templa

Základem jejím není tedy velká řada bohů původem různých, nýbrž lokální rozrůznění několika málo základních božství. Nejsou tedy Radogost, Svantovit, Gerovit, Rugievit, Porevit, Prove, Triglav bohové různí, různých funkcí a odlišného původu, nýbrž, jak za to mám, spíše jedno, dvě božství upravená v jednu formu v Arkoně, v jinou ve Volgastu, v jinou v Korenici, Štětíně, v Stargardě, Volíně atd. Nej přednějšími takovými lokálními formacemi byli Radogost v obodrické Retře, Svantovit na Rujaně a Triglav v pomořanském Štětíně. Ostatní bohové, i pokud jsou přeměnou téhož základního božství, mají význam podružný. Primát prvých tří souvisí pak prostě s politickou vahou tří baltických států. Dokud trval v plné síle, třebaž častěji od Němců poražen, obodrický svaz, v jehož čele stáli Ratarové, do té doby hlavní retranský bůh byl zároveň prvním bohem u všech polabských Slovanů začaléje významem svým jiné. Když však retranský svaz upadal a ve XII. století k největší slávě pozvedla se Rujana pod panstvím Krutovým, stala se zase Arkona střediskem a bůh tamější, Svantovit, nej přednějším bohem slovanským. Štětínský Triglav nikdy nemohl té vážnosti a toho kultu po celém Pobaltí jako Radogost nebo Svantovit, ale byl zase, pokud víme, z počátku XII. stol. aspoň pro celé Pomoří tím, co předcházející bohové pro Slavii na západ od Odry položenou a každým způsobem též jedním z nejváženějších bohů. Proto pojednám nejdříve a především o těchto třech hlavních formách a k nim připojím, pokud bude vhodné, další formy podružné.

#### Radogost (Radigost).

První důležité božství byl Radogost ctěný v Retře, hlavním městě obodrického kmene Retranů a kultovním střediskem celého svazu obodrického. Dokládají nám jej především Adam Bremský a podle něho i Helmold, dva blízcí svědkové poměrů v zemích obodrických, a oba jej prohlašují za hlavního boba retranského. Podle Adama byla v Retře, nej pověstnějším sídle modloslužby, velká svatyně zasvěcená různým bohům, mezi nimiž byl přední Radogost s idólem zlatým na purpurovém loži. Jemu byla r. 1066 obětována hlava umučeného biskupa Jana z Marienburgu a k němu

habentur et simulacra demonum singula ab infidelibus coluntur . . . Srv. i, jak Helmold, mluvě o Svantovitu, praví: „Inter multiforma Sclavorum numina prepollet Zwantewith“ (I, 52. Srv. násl. poznámku 2).

chodil se ptát národ na věštby.<sup>1)</sup> Totéž podle Adama opakuje v celku doslovně i Helmold, připomínaje vedle věšeb i roční poplatky od všech kmenů slovanských<sup>2)</sup> a také saský annalista.<sup>3)</sup>

Odkud čerpal nové detaily k svým zprávám autor pozdní saské kroniky Bothonovy z konce XV. stol., jenž popisuje idól Radogostův s tuří hlavou na prsou, se štítem a puklicí, se sekerou v ruce a ptákem na hlavě,<sup>4)</sup> a vydavatel Helmoldův Bangert ze XVII. stol., podle něhož byl Radogost divinovaným knížetem obodrickým,<sup>5)</sup> nevíme. Najisto nejsou věrohodné. Za to jej samostatně (poněvadž vedle Radogosta jmenuje ještě jiné bohy) uvádí ještě pozdní II. legenda ebstorfská (Ebstorf v Lüneburgu) pro IX. století.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Adam II. 18: (Sclavania). Inter quos medii et potentissimi omnium sunt Retharii, civitas eorum vulgatissima Rethre sedes ydololatriae. Templum ibi magnum constructum est demonibus, quorum princeps est Redigast. Simulacrum eius auro, lectus ostro paratus. Civitas ipsa novem portas habet undique lacu profundo inclusa, pons ligneus transitum praebet, per quem tantum sacrificantibus aut responsa petentibus via conceditur... "Ad quod templum ferunt a civitate Hammaburg iter esse 4 dierum." Dále srv. III. 50. o umučení biskupa Jana.

<sup>2)</sup> Helmold I. 2 dí, že mezi Slovany mezi Labem a Odrou jsou: *Tholenzii sive Redarii*. Civitas eorum vulgatissima Retrae, sedes ydololatriae. Templum ibi magnum constructum demonibus, quorum princeps est *Redigast* atd. I. 21, mluví o odboji Slovanů, mezi nimiž uvádí *Tholenzos sive Riaduros*... Siquidem Riaduri sive Tholenzii propter antiquissimam urbem et celeberrimum illud fanum in quo simulacrum Radigast ostenditur, regnare volebant, asscribentes sibi singulare nobilitatis honorem eo, quod ab omnibus populis Sclavorum frequentarentur propter responsa et annuas sacrificiorum impensiones... I. 23 dí se o umučení biskupa Jana, že hlava byla mu usečena: „quod barbari conto prengentes in titulum victoriae Deo suo Radigasto immolaverunt. Hec in metropoli Sclavorum Rethre gesta sunt 4. Idus Novembris. I. 52. připomíná se mezi jinými bohy: „Radigast deus terre Obotritorum.“

<sup>3)</sup> Ann. Saxo k r. 983 (templum ibi est demonibus, quorum princeps Redegast, simulacrum eius auro, lectus ostro paratus etc.) a k r. 1065 (zmínka o oběti biskupa Jana „de Redegosti“ (MG. SS. VI. 631, 694).

<sup>4)</sup> Chron. Bothonis (Leibniz Scr. rer. br. III. 339; vyšla 1. 1492). Srv. obr. 3. na str. 74. zde. Jinak srv. *Frenzel De diis Soraborum* (*Hoffmann Scr. rer. lus. II. 126*). O tom, jak tento popis působil na pozdější kronikáře, viz *Jagić Archiv sl. Phil. V. 204*.

<sup>5)</sup> *Bangert Chron. Helm. (Lub. 1659) 126*. Přijal to i *Stedowský Sacra Mor. hist. 38*.

<sup>6)</sup> *Leibnitz Scr. rer. bruns. I. 191*: „Post mortem Caroli imperatoris quidam non veri christiani praecipue trans Albeam susceptam fidem Christi relinquentes idola sua projecta *Hammon* scilicet, *Sventobuech*, *Wit lubbe*,

Proti těmto zprávám čteme u Dětmara samojediného, že ne bůh, ale hlavní hrad retranský slul Radogostem a že v něm byl chrám skvostně ozdobený, dřevěný, na rozích zvířecích postavený, uvnitř s řadou idólů v přílbách a brnění jménem označených, z nichž první nejvíce ctěný slul Svarožič — *Zuarasic*,<sup>1)</sup> který poskytoval věštby pomocí různých praktik kněží jej obsluhujících, hlavně pomocí svatého koně, jak o tom dále ještě vyložíme, přijímaje za to desátky z válečných kořistí všech sousedních zemí slovanských a občas i oběti lidské.<sup>2)</sup>

Uvážíme-li věrohodnost Dětmarovu, dále větší originalitu pramene, jež se jeví i ve větším stáří i v popisu řady určitých podrobností a na konec i to, že máme jméno Radogost doloženo ještě častěji jako jméno topografické, především osadní,<sup>3)</sup> ale nikde jinde jako jméno boha, jest zjevno, že se v době Dětmarově vsutku

*Radegast cum ceteris exererunt et in loco pristino statuerunt.*“ Plný text viz dále na str. 157.

<sup>1)</sup> Totéž jméno jako boha polabských Slovanů uvádí ještě list Brunonův k Jindřichovi II. r. 1008. Srv. doklady výše na str. 107. Čtení *Luvarasic* je nesprávné a ovšem i všechny dedukce z něho vedené.

<sup>2)</sup> Dětmar VI. 23 (17): Est urbs quaedam in pago Riedirierun Riedigost nomine tricornis ac tres in se continens portas... In eadem est nil 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 manufacti, singulis nominibus insculptis, galeis atque loriceis terribiliter vestiti, quorum primus Zuarasici dicitur et prae ceteris a cunctis gentilibus honoratur et colitur. Vexilla quoque eorum nisi ad expeditionis necessaria, et tunc per pedites, hinc nullatenus moventur. Ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter a indigenis constituti. Qui cum huc idolis immolare seu iram eorundem placare conveniunt, sedent hii duntaxat ceteris adstantibus, et in vicem clanculum mussantes terram cum tremore infodiunt, quo sortibus emissis rerum certitudinem dubiarum perquirant. Quibus finitis cespitem viridi eas operientes equum, qui maximus inter alios habetur et ut sacer ab his veneratur, super fixas in terram duarum cuspides hastilium, inter se transmissarum supplici obsequio ducunt et praemissis sortibus, quibus id exploravere prius, per hunc quasi divinum denuo auguriantur, et si in duabus his rebus par omen apparet, factis completur; sin autem, a tristibus populis hoc prorsus omittitur. Testatur idem antiquitas errore delusa vario, si quando his saeva longae rebellionis asperitas immineat, ut e mari praedicto aper magnus et candido dente e spumis lucescente exeat, seque in volutabro delectatum terribili quassatione multis ostendat.

<sup>3)</sup> Srv. na př. jméno Radogost v Lübecku (list. císaře Friedricha 1186. *Mekl. Urk. I 140*), v Lüneburgu *Radegast* (kr. *Blekede*), *Radegast* v An-

řikalo hlavnímu idólu po starodávnu Svarožič. To byl vskutku vlastní a původní název hlavního boha retranského. Zdali zatím v průběhu XI. a XII. stol. (zpráva Dětmarova a Brunonova je ze samého počátku XI., Adamova z konce téhož století) přešlo jméno hradu na idól, či zdali tu běží o prostý omyl Adamův, jak Brückner soudí, jenž následkem toho Radogosta ze seznamů polabských bohů vůbec vypouští,<sup>1)</sup> je jiná otázka, kterou bych nechtěl tak prostě a určitě řešiti ve smyslu druhém, Brücknerově. Po mém soudu nelze vyloučiti, že se v XI. a XII. století nazývala modla retranská vskutku Radogostem. Podporou tomu je to, že souběžně město nabylo nového názvu Retra, což do jisté míry by vysvětlilo přechod *possesivního* označení *Radogošts*<sup>2)</sup>, a pův. bůh Radogošti (hrad) v *nominativní Radogost*. Dále nesmíme přece jen pustiti se zřetele, že jak Adam, tak konečně i Helmold, jenž z Adama zprávu přejal, oba jako nedalecí, očití svědkové dějin obodrických z XI. a XII. stol.<sup>3)</sup> v nichž Retra měla dlouho první roli, sotva by byli o tomto slavném sídle modloslužby, slavném orakulu atd., jim tak blízkém, napsali tak hrubý omyl, jaký Brückner předpokládá. Soudím proto, že vskutku v XI. a XII. stol. přešlo jméno hradu, resp. jméno toho, po němž hrad byl zván, na hlavního boha a místo názvu Svarožič, bůh Radogosti, nebo Svarožič = Radogostъ (epith.) že se ujalo i prosté Radogost, zatím co hrad sám byl na dále obvykle zván Retrou. Je to tedy název pozdní, aksesorní, ale přece existoval a v tomto smyslu existoval tedy i v Retře bůh Radogost, ačkoliv jinak musíme s Brücknerem souhlasiti v tom, že původně to bylo jméno hradu

haltě, jižně od Dessavy, Rategasth v Dol. Rakousích (r. 1080), stč. Radgosc u Vys. Mýta (r. 1226), Radgoszcz v Haliči, dále hora Radhošť na moravském Valašsku atd. (srv. u *Svezněuského-Patery* Глоссы 140). Sbírkou top. jmén odvozených od *Radgost* viz i u Famincyna (Бож. 185), ovšem s výkladem nesprávným. Personale Radagost objevuje se už r. 976 v listině bisk. frizinského Abrahama (*Kos Gradivo* II. 347) a ve formě Ardagast už v VI. stol. (Ἀρδάγαστος). Srv. mé SS. II. 209, Zs. vrgl. Sprachf. XLV. 108, Srv. i *Rad* 81, 126 sl.

<sup>1)</sup> *Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 164. Máchal naproti tomu uznává v Retře dva bohy hlavní, Svarožiče a Radogosta, oba zbožné heroj (Bájesl. 135, 138).

<sup>2)</sup> Forma stpol. *Radogošt* (*Muka* Mat. i prace I. 365, 397) je adj. possessivum jako stč. Radogošč (z Radogost + jъ) nebo Olomúc (z Olo-mat + jъ), Litomyšl (z Lutomysl + jъ).

<sup>3)</sup> Adam zprva byl v Magdeburku, pak kanovníkem v Bremách, Helmold farářem v Buzově na jez. plunském.

Radogostova. Každým způsobem měla Retra svého lokálního nejvyššího boha, jako jiná politická centra polabských Slovanů a pro něj máme doložena jména Svarožič — Radogost. Že by však byl bůh Radogost znám a ctěn i jinde mimo Slovany baltické, nechtěl bych tvrditi, ač tak činili mnozí, opírajíce se o uvedené již rozšíření jména v topografické nomenklatuře. Doklady tyto, jakkoliv by sama etymologie jména mohla nasvědčovati kultovnímu rázu místa (*rad* — libens, *gostъ* — hospes) a jakkoliv přistupují k tomu tu a tam starobylé tradice,<sup>1)</sup> nelze přece pokládati za dostatečný průkaz pro existenci a kult Radogosta u jiných Slovanů.

Jméno Radogost je ve svém významu jasné, ale pro vlastní náboženský význam retranského Radogosta nám nic nepovídá. Vzhledem k tomu však, že Dětmar, jehož zpráva nejvíce váží, zove hlavního boha v Retře Svarožičem, tedy synem Svaroga, jenž se nám jinde objevil nepopíratelně bohem solárním,<sup>2)</sup> lze míti za to, že jak Dětmarův bůh, tak i Adamův a Helmoldův Radogost jsou jen obodrickou formou tohoto nejvyššího solárního božství slovanského, tak asi, jako jí byli, jak dále uvidíme, další sousední bohové. Byl tedy Radogost bohem přírodním, slunečním a při velkém významu slunce měl patrně odedávna přirozený primát před ostatními v Retře ctěnými bohy, jejichž idóly, jmény označené, byly v chrámu vedle jeho sochy. Primát Radogostův mezi ostatními bohy polabskobaltickými založen byl však, jak jsem už výše řekl, ještě na primátu Ratarů mezi Obodrici a na moci svazu obodrického mezi ostatními Slovanů v stol. IX. až XI. Jak toto prvenství a moc oslaběly, zanikl i velký význam Radogostův. Definitivní úpadek božství kdysi tak slavného spadá však teprve k r. 1068, kdy byl retranský chrám na dobro vyvrácen a kdy biskup Burchard vracel se domů do Halberstadtu na svatém koni Radogostově.<sup>3)</sup> Od té doby o existenci chrámu a boha jeho není již zpráv.

<sup>1)</sup> Týká se to především moravského Radhoště, na němž už Středowský (*Sacra Mor. hist.* 39 sl.) soustředil kult Radogostův.

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 108. Před tímto důsledkem musí naprosto ustoupiti pozdní výklad kroniky lubecké, že Radogost byl divinovaný obodrický kníže. Zde pouze jméno Radogosta, náčelníka rodu a hradu, přešlo na jméno Svaroga, ale bůh sám nebyl euhemeristického původu, jak Máchal soudí (*Sl. bájesl.* 135, 138).

<sup>3)</sup> *Ann. Augustani* r. 1068 (MG. SS. III. 128: episcopus avecto equo, quem pro deo in Rheda colebant, super eum sedens, in Saxoniam rediit). Srv. i *Giesebrecht* Wend. Gesch. II. 109.

Funkce a atributy, s nimiž nám historie XI. a XII. stol. Radogosta předvádí, věštění pomocí koně, výzbroj jeho idólu (přilba a štít), nejsou než sekundární aplikace výmyslů kněží, kteří v chrámu sloužili a kteří přirozeně bohu, jenž tam před jinými v čele stál, dávali zasahovati do všech událostí a poměrů, aby si tím pojistili vliv na politiku a moc celého svazu obodrického. Kdo zná dějiny tohoto svazu v IX. až XII. století, ví, že byly řetězem stálých válek na jedné straně s Němci a Dány, na druhé straně s Lutici, s nimiž měli Obodrici podle zpráv kroniky francké dávná nepřátelství.<sup>1)</sup> Odtud pochopíme, že hlavní funkcí předního boha retranského byla účast ve válkách, ať už nepřímou pomocí věštby nebo přímým zasazením (kůň, válečná výzbroj sochy). Tak vznikla i u Radogosta funkce boha válečného, ale to je funkce už sekundární, původu asi kněžského.<sup>2)</sup> Totéž bude v celku platiti i o jiných hlavních božích kmenů sousedních, jejichž popis následuje. I ty mám per analogiam a z důvodů dále vyložených za božství totéž, jakým byl Svarožič — Radogost, tedy za božství především solární.

#### Svantovit.

Určitěji nežli Radogost vystupuje nám v okruhu baltického pantheonu arkonský Svantovit, jenž byl prvním a podle starých zpráv nejznamenitějším bohem baltickým a jenž i za hranicemi Rujany těšil se velikému věhlasu a vážnosti. Vypravuje nám Helmold, že za jeho doby byl první ze slovanských bohů, poněvadž vítězství jeho byla nejslavnější a věštby jeho orakula nejplatnější. Ostatní bohy uctívali vedle něho jen jako polobohy. Jemu ku počtě každoročně obětován byl losem určený křesťan, mimo to ze všech zemí slovanských (t. j. polabskobaltických) posílány do chrámu jeho roční poplatky a chrám sám byl v takové úctě, že nebylo dovoleno ani přísahati u něho, ani v ochozu jeho prolévatí krev.<sup>3)</sup>

Totéž a důrazněji („deus deorum“) opakuje Helmold ještě

<sup>1)</sup> Ann. regni Franc. r. 808.

<sup>2)</sup> Sluší zde upozorniti, že i v řecké a římské mythologii sluneční bohové berou na sebe v pozdějším vývoji funkci boha války, tak ř. Apollon a zejména ita. Mars. Srv. *W. Roscher Studien zur vergl. Myth. I.* (Leipz. 1873 70—77) a *Ausf. Lex. Myth. I.* 435—438, II, 2399, 2404 sl. Také germ. bůh slunečního nebe \*Tiuz přešel už v době Tacitově v boha války (Tacitív Mars). Srv. *Helm Altg. Rel. I.* 272 sl.

<sup>3)</sup> Helmold I. 52: Inter multifirma autem Sclavorum numina prepollet Zwantewith deus terre Rugianorum, utpote efficacior responsis.

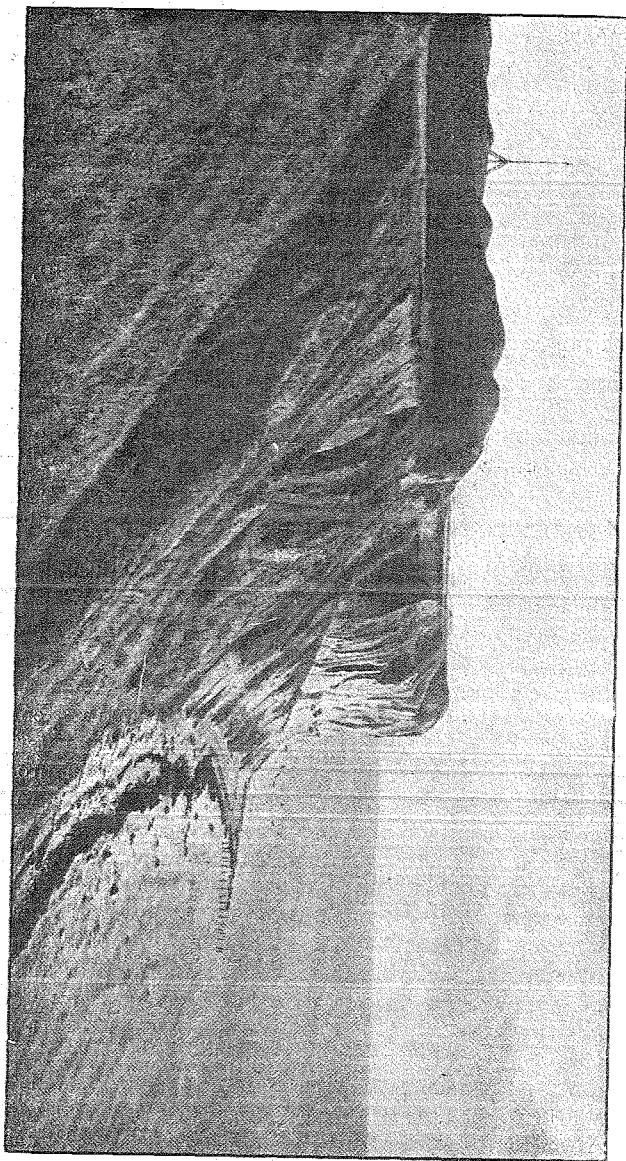
jednou při zmínce o pádu Arkony r. 1168, při němž dánský Valdemar vyvléci dal a rozsekati i spáliti idól Svantovitův,<sup>1)</sup> a podobné zmínky má i Saxo Grammatik ve své historii, v níž nám mezi jiným zachoval podrobný popis jak chrámu Svantovítova v Arkoně, tak i ohromné sochy jeho.<sup>2)</sup> Socha ta dřevěná a nadlidské velikosti měla dvojí prsa i záda a čtyři hlavy (totiž obličej) s oholeným vousem a ostříhanými vlasy, jakož bylo zvykem na Rujaně. V pravici držela roh kovový, jež kněží ročně naplňovali vínem a z jehož úbytku potom předpovídali výsledky žní, levici měla opřenou v bok. Oděta byla sukni sahající až na lýtka (z jiného dřeva zhotovenou), zatím co nohy stály na zemi tak, že nebylo viděti podstavce. Vedle sochy byla ještě uzda, sedlo, veliký meč v stříbrné pochvě a pestrý praporec válečný zv. stanitia. Idólu náležel i posvátný bílý kůň, na němž Svantovit tajně v noci jezdil

Cuius intuitu ceteros quasi semideos estimabant. Unde etiam in peculium honoris annuatim hominem cristicolam, quem sors acceperit, eidem litare consueverunt. Quin et de omnibus Sclavorum provinciis statutas sacrificiorum impensas illo transmittabant. Mira autem reverentia circa fani diligentiam affecti sunt: nam neque iuramentis facile indulgent, neque ambitum fani vel in hostibus temerari patiuntur. K tomu srv., co dí Helmold v I. 6 o chrámu sv. Víta na Rujaně, na nějž se přenesl kult Svantovitův: De omnibus quoque provinciis Sclavorum illic responsa petuntur et sacrificiorum exhibentur annue solutiones a I. 83 o právu asyly už v nádvoří chrámovém. Také Adamova slova o Rujaně, vztahují se patrně na Svantovita: „Rani, gens fortissima extra quorum sententiam de publicis rebus nihil agi lex est: ita metuuntur propter familiaritatem deorum vel potius daemonum, quos maiori cultu venerantur quam ceteri.“ (III. 18).

<sup>1)</sup> Helmold II. 12 (I. 108): Et fecit (Valdemarus) produci simulachrum illud antiquissimum Zwantewith, quod colebatur ab omni natione Sclavorum et iussit mitti funem in collo eius et trahi per medium exercitum in oculis Sclavorum et frustatim concisum in ignem mitti . . . Adeo autem hec superstitio apud Ranos invaluit, ut Zwantewit deus terre Rugianorum inter omnia numina Sclavorum primatum obtinuerit, clarior in victoriis, efficacior in responsis. Unde etiam nostra adhuc etate non solum Wagirensis terra, sed et omnes Sclavorum provincie illuc tributa annuatim transmittabant, illum deum deorum esse profitentes.“ O vyvrácení chrámu a idólu v den sv. Víta r. 1168 máme ještě zprávy u Saxona Grammatika (ed. Holder 574), v Knytlingasagě k r. 1169 (MGSS. XXIX. 313), kde se uvádí Svantovit formou Svantavit, a v listině pap. Alexandra III. (tamže I. 63) a Friedricha I. r. 1170 (Cod. Pomer. I. 66.) Zde se dí, že Berno, biskup zvěřínský: „destruxit idolum Szuentevit gentis Ruynarum“.

<sup>2)</sup> Saxo ed. Holder 444, 505, (Arcon oppidum vetusto simulacri cuiusdam cultu inclutum), 565 sl. Pán Arkony a Rujany viz u Focka Rugensche und pom. Gesch., Leipzig 1861. Taf. 1—2.

Obr. 6. Zbytky starého hradu arkonského na sev. cípu Rujany.



do boje (býval proto ráno zpocený a uprášený) a jenž vykonával také orakula. Mimo to však měl k obsluze řadu kněží a tři sta jezdců, kteří se starali, aby chrám a bůh mimo velké roční desátky ze všech krajů slovanských — ba i ze sousedních — měl ještě více kořisti a bohatství.<sup>1)</sup>

Přes tento historicky doložený primát Svantovitův v kruhu baltických bohů bylo by chybou pojímati a vykládati boha tak, jakoby v celém tomto systému byl měl organicky moc největší, vládl ostatními bohy a v tomto smyslu byl nejvyšším bohem, tak asi jako Zeus nebo Juppiter v mythologii řecké a římské.<sup>2)</sup> Tak tomu nebylo. Primát jeho byl předně jen dočasný, založený v politické preponderanci Rujany ve XII. století a za druhé počíval největší vážnosti a důvěry proto, že jeho kněžská družina uměla věštbám Svantovitovým zjednatí největší slávu, že odpovědi jeho byly velmi chytré, rafinované a věštby se nejlépe osvědčovaly, asi tak, jako bylo u delfského Apollona v Řecku. Nebyl tedy nejvyšším bohem pantheonu baltického; toho Helmoldovo *deus deorum* neznačí.

Jinak však přes poměrně bohaté zprávy význam a původ jeho jasný není. Z textů líčících jeho kult a orakula je jen vidno, že předpovídal války i úrodu v budoucím roce a že se dále sám účastnil výprav a bojů. To všechno mohou býti však jen funkce sekundární, vzniklé bohoslužbou a přidělené mu kněžskými intencemi; z nich ještě nijak nevyplývá, že Svantovit byl původem svým bohem úrody a války, nebo čistého vanoucího vzduchu,

<sup>1)</sup> Omezují se zde jen na stručný výtah popisu Saxonova, jež úplný s věrným překladem připojuji na konci kapitoly ve zvláštním předavku. O způsobu orakulí a vůbec kultovních slavnostech jeho srv. ostatně dále v stati o kastě kněžské a bohoslužbách. O kněžích Svantovitových viz i Helmold II. 12. Stará stat J. Thomase De idolis Slavorum Zwantewito et Zernebog (Mon. varia. Jena 1714. 644) je jen zcela stručná zmínka.

<sup>2)</sup> Srv. výklad Maretičův (Archiv X. 137). Nebyl také nikterak bohem všeslovanským, jak zase chce Marun (Starohrv. Prosvjeta 1897. III. 141), Bogusławski Dzieje II. 738 a i Kreh (Einl. 3 97) podle I. Hanuše (Wiss. 151. Sitzungsber. kgl. Ges. Wiss. 1865, 88—92). Marun to dokládá několika jmény dalmatských hradišť (tak i Gržetić Vjera 33 sl. 99). K. V. Bošunowski hledí zase — ovšem bezpodstatně — ukázati, že kamenný podstavec, nalezený pod Desjatinnou církví v Kijevě, je fundament idólu slunečního boha a sice Hora-Herma, jenž zván byl v Kijevě Světovidem (Жертвенникъ Гермеса-Свѣтовида. Kijev 1909). O Svantovítovi u moravských kronikářů srv. V. Prasek Sel. Archiv V. 254.

jak zase z jména soudil Krek,<sup>1)</sup> nebo slavný heros rujanský.<sup>2)</sup> Jaký byl jeho původní a vlastní význam a vůbec jak vznikl Svantovit, byl-li božstvím, které vzniklo v samé tradici lidu, či byl-li s určitou funkcí postaven uměle do systému polabského od kasty kněžské, prameny nevykládají. Kultem svým podobá se však nejvíce italskému Martu a funkce boha války při něm nejvíce vyniká. Bylali to však funkce primární, velice pochybuji; naopak bych spíše soudil, že vznikl jako Radogost z domácího, primárního božství, které soudíc z analogických funkcí Radogostových, bylo opět nejspíše božstvo solárního původu, tedy starý Svarog,<sup>3)</sup> s čímž úzce souvisí, jak na jedné straně vliv na úrodu, jeví se v orakulích za doby sklizně tak i funkce válečná, které nabývají sluneční bohové na základě představ o bojích jejich s mocnostmi tmy a zimy.<sup>4)</sup>

Při otázce vzniku Svantovita nutno se však dotknouti ještě jedné věci. Helmold totiž po dvakráte stotožňuje a zaměňuje jméno Svantovita se svatým Vítem (*sanctus Vitus*), křesťanským mučedníkem doby Diokletianovy, později v Corvey pochovaným, jenž byl katolickou církví povýšen mezi svaté a zejména na severu hojně ctěn.<sup>5)</sup> Ba Helmold docela vypravuje, že v polovině IX. st. za panování Ludvíka II. mnichové corvejští přišli na Rujanu a vystavěli tam chrám ke cti sv. Víta. Když pak odešli, vrátili prý se Ranové k pohanství, ale sv. Víta prý na dále ctili jako boha, zasvětivše mu chrám i idól a uctívající jej jako předního svého boha, . . . „v kteréžto víře trvají — dodává Helmold — podnes“.<sup>6)</sup> Také Saxo opakuje, že zaměnili ctění sv. Víta ctěním Svantovita.<sup>7)</sup> Podle tohoto výkladu by ovšem pohanský bůh

<sup>1)</sup> Krek Einl. 396, 398. Srv. dále pozn.

<sup>2)</sup> Máchal Sl. bájesl. 126, 131, 132. Zaborowski (Rev. d'école d'anthr. 1907, 272 sl.) shledává v něm thráckého Bakcha a soudí z toho mezi jiným i na kolébku Slovanů v Podunají vedle Thráků.

<sup>3)</sup> Za obměnu Peruna jej pokládali Ign. Hanuš Myth. 166, K. Szulc Myt. slow. 149, Gedeonov Варягы I. 270. Za obměnu solárního boha pokládal jej Jireček Studia 148 a Srezněvskij Объ обож. солнца 49 sl., 56.

<sup>4)</sup> Srv., co pověděno výše na str. 136 v pozn. 2.

<sup>5)</sup> Widukind I. 33—34 (čerpáno z nějakého žití VI. nebo VII. stol.).

<sup>6)</sup> Helmold I. 6, II. 12 (I. 108). Že však byly nějaké styky staré mezi Rujanou a klášterem Corvejským, vidno z pozdějších nároků, třebaš talešných, jež si klášter činil. Srv. o nich u Giesebrechta Wend. Gesch. II. 201 sl.

<sup>7)</sup> Saxo ed. Holder 568: servitutum superstitione mutarunt (Rugiani) instituto domi simulacro, quod sancti Viti vocabulo censuerunt . . . a na str. 444: simulacrum . . . falso sacri Viti vocabulo insignitum. Srv. i Jaffé

Svantovit nebyl než proměněný křesťanský svatý Vít. Vše zůstalo: jméno i chrám, ale ve formě pohanské, s atributy pohanskými a s pohanským kultem.

Našli se vskutku mythologové (a též někteří historikové), kteří tuto starou thesi přijali za podstatnou a Svantovita vyložili tímto způsobem za chytrou aplikaci kněží arkonských, na př. Miklosich, Kirpičnikov, Maretic, Močulskij a Šišmanov,<sup>1)</sup> ale výkladu jejich sdělení nemohu. Nebylo sv. Víta před Svantovitem, nýbrž naopak: Svantovitъ byl dříve bohem, — *sanctus Vitus* pozdější a církev transformovala kult pohanský obratem ruky v křesťanský tím, že za Svantovita substituovala sv. Víta, jehož jméno znělo dohromady stejně.<sup>2)</sup> Podobných příkladů máme ze středověku dosti; srv. na př. záměnu sv. Blažeje za Volosa a sv. Ilije za Peruna.<sup>3)</sup> Rujanští, známí svou houževnatou nenávisť ke křesťanství, nebyli by sami nikdy křesťanského svatého přejali za svého boha. Také Adam Bremský, z něhož Helmold přijímal zprávy o Rujaně, ničeho o tom všem neví. Bajka ta povstala patrně teprve ve XII. stol., v době, kdy vůbec počaly kvésti výklady slovanských jmen ze starých římských.<sup>4)</sup> Tak se také shledáváme častěji i s podobnými výklady jmen topografických: Wolgast vykládá Helmold za město založené Jul. Augustem, Julín Ebbo za město Julia Caesara a už Dětmar vykládal Merseburg za hrad Marsův.

Jméno samo by mohlo svědčiti ve prospěch these Miklosichovy, kdyby nebylo lze složky *vit* vysvětliti jinak, než ze jména *Vitus*.

Bibl. rer. germ. I. Mon. Corbejensia 42: Slavi cum saluti diffident sancti Viti se quondam tributarios confessi pro eius honore a duce vitae sunt relicti.

<sup>1)</sup> Srv. Miklosich EW. str. VIII. a 393, 432, Maretic Archiv sl. Phil. X. 138, Kirpičnikov ЖМНП. 1885 IX. 60, Močulskij РФВ, XXI. 182, Šišmanov Българ. етим. Сборн. ум. IX. (1893) 536. Tak zprvu i Máchal Náskres 30. Z historiků uvádím B. Guttmanna Germ. d. Slawen in der Mark 77, 83, Wilmanse Kaiserurk. d. Prov. Westphalen Nr. 27, 94—113.

<sup>2)</sup> Také bych uvedl, že i severní cíp Rujany sluje *Witow*, u Saxona Gram. *Withoua*, v zákl. listině Jaromirově pro klášter bergenský r. 1193 *Wythuy* (Cod. Pom. I. 14; zde i výklad o rozšíření analog. jmen).

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 104, 113.

<sup>4)</sup> Tak správně Voelkel (Slavenchronik Helmonds. Gött. 1873), Leger (Myth. 90, 211), Brückner (Archiv sl. Phil. XIV. 165). Neznámá mi zůstala stať Pablockého, Światowid czy Swianty Wid? (Gryf, 1910. III.) V stati Notes sur la myth. des Lataviens (Revue des trad. pop. VIII. Nr. 6) snaží se Wissendorf dokázati, že Sventovit bylo původně jméno místa (svaté místo). Srv. výtah u Šišmanova l. c. 537.

Ale tomu tak není. Jakkoliv složka ta nedoznala dosud výkladu, který by došel obecného souhlasu, přece je známo, že je v slov. personální nomenklatuře velmi hojná jak na konci jmen (Semovit, Hostivit, Liudevít, Unevít, Dobrovít, Jarovit, Dragovit, srv. i r. домовитъ a srb. сјеновит), tak i na počátku (Vitodrag, Vitomir, Vitoslav, Vitomysl, Vitemir atd.) a že je tedy zřejmě domácího, slovanského původu, nemajíc co činiti se sv. Vítem, Jméno Svantovit, přes význam nejasný,<sup>1)</sup> je najisto domácí slovanské a zdá se byti, jak už Brückner dobře vystihl, podobně jako analogické Triglav, Jarovit (Gerovit), Porevít atd. a snad i Radogost, původně jen epithetem jména jiného, epithetem, jež pomalu dostalo význam samostatný a i bůh jím označený postavu samostatnou, tak asi, jako bylo s r. Svarogem a Dažьbogem, nebo s ř. Κρονίων, Τριόφθαλμος, Κτήσιος, \*Αρειος a pod.<sup>2)</sup>

Zajímavá je ještě otázka t. zv. Svantovitových idólů.

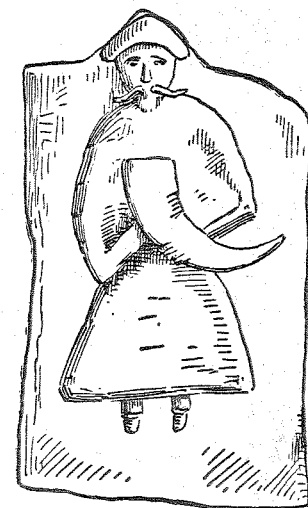
Jak vypadal idól arkonský, víme z výše podaného popisu Saxonova, ale socha se nezachovala, ani obraz její. Nicméně již

<sup>1)</sup> Složka *svanto-* č. *svatý*, csl. СВЯТЪ je všeslovanské slovo dnes ve významu *svatý* (srv. i zend. *svēta*, lit. *szventas*), na což patrně mělo vliv i lat. *sanctus*. Původní význam zdá se však býti „silný“ nebo „jarý“ (Brückner Archiv sl. Phil. XIV. 166, Krek Einl. 397, Maretić Archiv sl. Phil. X. 136). Hůře je s výkladem složky *vit*. Složka tato je v slovanské personální nomenklatuře velmi hojná, jak jsme právě viděli (srv. i Lovente O померелл. языкъ II. 113, 115 sl. v Изв. отд. р. яз. 1906, I.). Miklosich (EW. 393) pokládal ji za nevyložitelnou, ale podána byla před ním i po něm řada výkladů. Už Dobrovský měl ji za zkratku slova *vitegъ* (Slawin<sup>2</sup> 272 sl.) a tak i *Pervolf* (Archiv sl. Phil. VIII. 16), *Famincyn* (Бож. I. 132) a patrně i *Janko* (Pravěk 220). Od koř. *vi* — přemáhati vyložil je *Jagić* (Archiv XIX. 368; Svantovit — deus militiae). *Krek* vykládal od koř. *vi*, *vě*, č. *váti* (Einl. 398; Svantovit, vlastně \*Světovětz — bůh silného větru). *Maretić* vykládal zprvu (Rad 81, 117; 131) od kmene *vě*, stsl. *vitiј*, *větiј*, r. отьтъ, č. obět, — \*vitъ — sermo (odtud Svantovit — potentem sermonem habens); později to opustil a spojil s *vitati* ve významu *χαίρειν*, радоватися, \*vitъ — laetus, radъ (odtud Svantovit — fortis laetusque). Srv. Archiv X. 135. *Leger* spojuje s koř. *vit*, *vět* — slovo (Myth. 94), Svantovit — bůh dobrý v odpovědích. Srv. proti tomu Brückner (Kwart. hist. XIII. 85), jenž sám supponoval sl. *vit* význam — bůh, pán (Rozpr. Akad. Krak. W. hist. XXXV. 319, 321). Také Rozwadowski vkládá do sl. *vit* význam dominus, srovnáváje stsl. домовитъ za οἰκοδεσπότης, k čemuž srv. i srb. сјеновит — duch stromový. (Quest. gram. Rozpr. Akad. Krak. 1897.) O jiných starších výkladech (od *sviъ* — světlo a j.) srv. *Krek* Einl. 397, o Matusiakově (od *viti* t. j. věncem) Lud. XIV. 35; obšírněji obíral se jimi i *J. Paploński* Helmolda kronika slaw. (Varš. 1862) 330 sl., 343

<sup>2)</sup> Archiv sl. Phil. XIV. 166.

dávno setkáváme se v mythologické literatuře se dvěma pomníky, které se pokládaly za obrazy Svantovitovy: 1. s reliefem zazděným ve stěně kostela altenkirchenského na Rujaně a 2. s kamenným sloupem nalezeným v řece Zbručí, ozdobeným reliefy a nahoře hlavou se čtyřmi tvářemi (nyní ve sbírkách krakovské akademie).

Pomník v Altenkirchen představuje kamennou desku asi 1 m vysokou, na níž se nalézá v reliefu vytesaná postava muže v dlouhé sukni až po kotníky, s čapkou na hlavě, vyznačená dlouhými kníry a krátkým vousem, v rukou držící velký zahnutý roh picí (Obr. 7). Co je na druhé straně kamene, nevíme.<sup>1)</sup> V okolí Altenkirchen panuje prý tradice, že pomník ten je památkou vítězství křesťanského nad pohanstvem r. 1168, a z této tradice, jakož i z atributu (picího rohu) vznikla domněnka, že to je obraz arkonského Svantovita.



Obr. 7. Relief z Altenkirchen.

Ale zde není tolik příslušných znaků, abychom této domněnce mohli přisvědčiti. Roh picí je atributem v té době velmi rozšířeným u pomníků slovanských i neslovanských (srv. dále na str. 147). Není to Svantovit; ale pomník zdá se býti starý a může býti z XII. stol., jak nasvědčuje kroj i atribut.

Mnohem důležitější věcně i literárně je druhá domnělá socha Svantovitova, kterou r. 1848 objevil náhodou inž. K. Bieńkowski v písku ř. Zbruče blíže Kočubinčyků (nedaleko Husiatyna), a která darována byla majitelem panství hr. Měčislavem Potockým sbírkám Naukového tovaryšstva krakovského, z jehož majetku přešla do sbírek akademie.<sup>2)</sup> Poněvadž jednotlivé detaily pomníku upomínaly nápadně na Saxonův popis idólu arkonského, prohlásili

<sup>1)</sup> Srv. podrobnější popis u *Weigela* Bilderwerke aus altslawischer Zeit (Archiv f. Anthr. XXI. 53) a zprávu *Nehringovu* v Arch. sl. Phil. 1903, 70. Reprodukce desavadní jsou nedokonalé.

<sup>2)</sup> Blíží historii nálezu viz u *Seidla* J. Beiträge zu einer Chronik arch. Funde in Ost. Mon. (Archiv f. Kunde d. Ost. Gesch. IX. 1853) II. 153 a ve dvou statích *M. Potockého* a *Th. Żebrawského* v Roczniku Tow. nauk. Odz. sztuki i arch. I. 1851. 3—7, 18—27. *Rymarkiewicz* (Jana Kochanowskiego piesń świętojańska o sobótce. Pozn. 1884. 136) vyložil pomník za boha ročních počasí.



Obr. 8.  
Zbručský pomník  
v krakovské akademii.

starší archaeologové a historikové, jako na př. J. Lelewel, Th. Żebrawski, sochu zbručskou za idól Svantovitův,<sup>1)</sup> a i když vzniklo podezření, že je to falsifikát, a řada jiných učenců, různými námitkami vedena, buď nevěřila v pravost,<sup>2)</sup> nebo aspoň nesouhlasila s tím, že by to byl slovanský Svantovit, event. nějaké starší božství slovancké,<sup>3)</sup> přece jiní zůstali podnes věrni předpokladu původnímu a hájí pravost, i stáří i náboženský význam pomníku.<sup>4)</sup>

Tento zbručský pomník je sloup z křemennitého vápence výše 2·70 m, jenž se skládá ze dvou částí: spodního čtyřbokého sloupce ozdobeného ve dvou řadách reliefy (v spodní

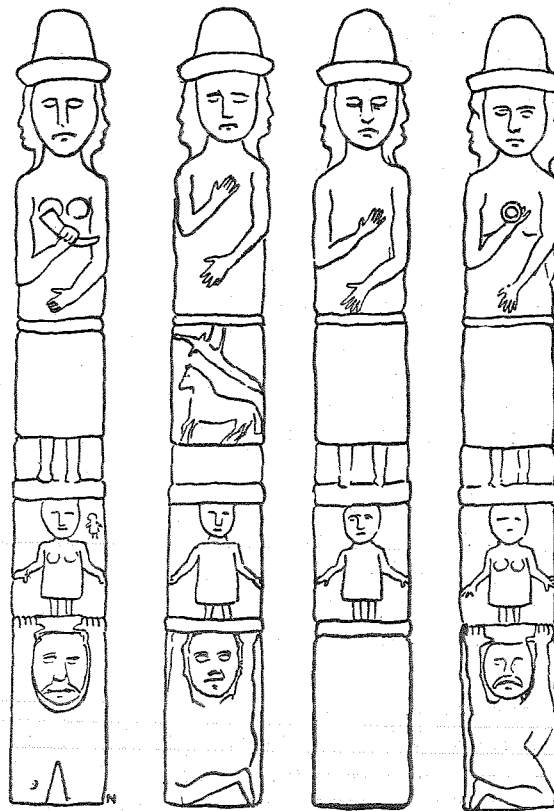
<sup>1)</sup> Jen A. Petruševič dokazoval, že je to socha Chorsa-Dažboga (Вѣстникъ, Vídeň 1851 č. 106—111). J. Lelewel Balwochwalstwo II (Narody 777 sl.).

<sup>2)</sup> J. Srezněvskij Збручскій истуканъ крак. Музея (Зап. Р. арх. Ощ. 1853, V. 163—196). Srezněvský popíral, i že to je Svantovit, i vůbec slov. idól, ač uznával, že se kamenným babám v přímě nepodobá. Proto vyslovil nedůvěru v pravost (177, 181).

<sup>3)</sup> Sem patří na př. Al. Brückner, jenž v soše spatřuje starý pomník avarský nebo pečenežský (Przeł. histor. IV. 277; Kwart. histor. XIII. 86 a Enc. pol. IV. 2, 166) a Vl. Demetrykiewicz shledává vůbec v těchto pomnících památky turkotatarské (Sprawozd Akad. Krak. XV. 1910 Nr. 7), podobně jako A. Hartmann a R. Virchow, kteří v nich viděli kamenné baby — pomníky náhrobní (Archiv f. Anthr. XXI. 253 sl.). Také Máchal (mlčí o něm), Leger (Myth. 102 sl.), Kętrzyńska (Leger I. c. 103, 108) vymyčují ji z mythologii.

<sup>4)</sup> Tak archaeologové Weigel (Archiv f. Anthr. XXI. 59), Hartmann (tamže I. c.), Zaborowski (Rev. de l'Ecole d'anthr. 1907, 277), Koehler (Archiv f. Anthr. XXIV. 145), M. Sokolowski Ruiny na ostr. Lednicy. Krak. 1876, 78, a K. Hadaczek, jenž obhájení věnoval nověji stať „Światowid“ v Mat. antr. V. 1904. 114.

řadě obličejem en face, ve svrchní figurami v dlouhých sukniích s hlavami poměrně velkými) a svrchního sloupce, představujícího vlastní postavu, jejíž hlava na nízkém hrdle ční nad tělo stejně čtyřboké, jako je spodní část. Hlava má na čtyřech stranách



Obr. 9. Čtyři strany zbručského pomníku.

ploše modelované obličje a nade všemi společný nízký klobouk s ohrnutým okrajem. Tělo je zjevně zahaleno v dlouhou sukni, z níž dole vyčuhuje jen spodek noh, a obemknuto plasticky vytvořeným pasem. Čtyři boky těla ukazují na pravém boku dvě přiložené, slabě a ploše modelované ruce, levá s roztaženými prsty, pravá s ohnutým píčím rohem, na druhé straně v jedné ruce číšku, na třetí a čtvrté dvě ruce otevřené. Od pasu na druhém boku visí meč, pod nímž je vyznačena v slabém reliefu postava koně. Dvě z malých postav ukazují dále vyznačené prsy ženské (obr. 8 a 9).



Celý spor o krakovského Svantovíta rozpadá se ve dvě různé otázky: 1. jeli pomník pravý a starý, a 2. jeli to Svantovit, event. podoba jiného slovanského boha, či pomník neslovanský.

Z historie celé otázky i z detailů, které na pomníku mohou mluvit, nepochybují sám, že zbručský sloup je památka pravá a stará. Historie nálezu a osob zúčastněných nemá v sobě nic podezřelého a také i styl celkový i detaily kulturní na pomníku, na př. kůň, meč, klobouk, nestojí s tím v odporu, jak dříve, na př. o klobouku, nebo meči a koni bylo omylem tvrzeno; právě naopak. Je to rozhodně pomník starý, žádný falsifikát.<sup>1)</sup> Jiná je otázka, a spornější, jeli to idól slovanského boha, zejména Svantovíta, čili ne. Sloup nalezen byl ve vých. Haliči a poněvadž delší transport není myslitelný, tedy tam také někde při Zbručí původně stál. Shoduje se sice řadou detailů se Saxonovým popisem idólu Svantovítova, ale ctění tohoto arkonského boha není v Haliči doloženo a bylo vůbec podle starých zpráv lokální. Při tom však nepochybují, jak dále ještě vyložím, že i v Polsku i v sousední Červené Rusi, jež sousedily na jedné straně s Lutici a Pomořany, na druhé s dněprovskou Rusí, kde existovaly kultury vyšších bohů se zasvěcenými jim sochami a svatyněmi, můžeme zcela odůvodněně předpokládati existenci víry v božstva vyšší s analogickými kultury a idóly. Nenlí to tedy Svantovit ružanský, jehož ctění ostatně vnikalo i do sousedního Polska,<sup>2)</sup> mohlo to být nějaké analogické božství z doby X.—XI. stol. S míněním A. Brücknera a Vl. Demetrykiewicze, kteří v sloupu spatřují avarský nebo pečeněžský pomník, lze těžko souhlasiti. Avarského na pomníku není nic. Spíše by se mohli v úvahu vzít Pečenězi nebo Polovci (Kumáni), Oguzi X.—XI. stol., ale tu zase neznám v celé serii jihuorských náhrobních pomníků jimi zanechaných a známých pod jménem *kamenných bab*,<sup>3)</sup> nic, co by stylem a celkovým pojetím rovnalo se tomuto sloupu, jenž naopak svým rázem rovná se přece jen

<sup>1)</sup> Podezřelé zdály se na pomníku detaily stylové a krojové, přílišné přiklonění k popisu Saxonovu a velmi čistý, zachovalý povrch (tak Kętrzyńskému), ale to je všechno bezdůvodné, jak dobře nověji Hadaczek vyložil. Stylově pomník vykazuje naopak starobylost. Falsator z poloviny XIX. století by jej byl pojal jinak.

<sup>2)</sup> Srv. připomínku Saxonovu, že tributů roční scházely se do chrámu Svantovítova nejen ze všech zemí slovanských, ale i od panovníků zemí sousedních (Saxo ed. Holder 566.).

<sup>3)</sup> Srv. o nich výklad dále v kap. XI. a zde zatím aspoň to, jak je jinak charakterisuje sám Demetrykiewicz l. c. 7 a Srezněvskij l. c. 181.

nejvíce představám, jaké měli západní Slované o svých bozích. Zejména poukazují na atribut polykefalismu, zdůrazněný tak Helmoldem<sup>1)</sup> a doložený řadou pomníků, pocházejících ze starého území slovanského,<sup>2)</sup> vůči němuž ustupuje taková drobnost stylová, jakou se jeví být na př. podoba zavěšeného meče nebo šavle,<sup>3)</sup> nebo neznámý odjinud motiv karyatid na spodní části. Polykefalie pomníku dostačuje sama k zamítnutí mínění, že je to náhrobní pomník turkotatarský. Roh také není žádným výhradním atributem turkotatarských bab (tam je spíše nádobka), nýbrž je obvyklý v té době i jinde.<sup>4)</sup> Že je sloup z kamene, kdežto staří popisují v slovanských chrámech sochy dřevěné nebo kovové (srv. dále), není žádným rozhodujícím důvodem proti slovanskosti, jak se Al. Brückner domnívá.<sup>5)</sup> I jiné autentické zachované pomníky jsou z kamene (srv. dole podaný výčet v pozn. 2.) a i ze staré doby máme zprávy o idólech kamenných. V Rostově stál na př. kamenný Volos a jiné idóly kamenné rozbil Dobryňa v Novgorodě.<sup>6)</sup> Presbyter Kozma připomíná „кумири каменны и древенны“<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Helmold I. 83: (Slavi) multos deos etiam duobus, vel tribus vel eo amplius capitibus exsculptunt. Je to charakteristický zjev u záp. Slovanů, u Litevců a Germánů nedoložený.

<sup>2)</sup> Polykefalistických sloupů kamenných našlo se více a jen na oblasti Slované osídlené. Demetrykiewicz vedle sloupu zbručského z r. 1848 uvádí l. c. 9 ještě následující: 1. druhý podobný sloup nal. r. 1875 u Husiatynu na ruském Podolí, ale zničený, 2. třetí podobný nal. r. 1838 v Holzgeilingen ve Wirtembersku s dvěma tvářemi, 3. sochu se 4 hlavami, jež do r. 1850 stála ve vsi Tesnovce gub. kijevské, 4. figury se 2—4 hlavami z kurhanů gub. minské, 5. figury se 3 tvářemi pod jednou čapkou, které zná ze srbského Míšeňska tradice u mnicha pirenského a Petra Albina (*Frenzel De diis Soraborum u Hoffmanna* Scr. rer. lus. II. 204-205). Podotkl bych však, že podle Šecinského sloup nalezený v Husiatyně nebyl polykefalický. Srv. více o tom dále v stati o idólech vůbec.

<sup>3)</sup> Rukojeť a závěs zdá se ukazovati známý maďarský typ šavle IX.—X. stol. (*Hampel* Alt. I. 197), ale prvé může patřiti jen na vrub neumělosti sochaře, neboť jinak tvar se rovná typickému slov. meči X.—XI. století. Závěs ukazuje na šavli, ale tu nesmíme zapomínati, že v X.—XI. stol. byla orientální šavle na Volyni a Podolí nošena i od Slovanů.

<sup>4)</sup> Roh nebo pohár nalézáme na př. i na reliedu v Altenkirchen. na sochách z Gałdowa-Jedrychowa (Goldau-Heinrichau) a Rosenbergu v Prusku a ovšem i v popisech bohů baltických. Srv. k tomu zejména práci *Aug. Hartmanna* Becherstatuen in Ostpreussen (Archiv f. Anthr. XXI. 253) a v citované *Wigelově* str. 48, 49, 50, 53.

<sup>5)</sup> Kwart. hist. XIII. 86, Enc. pol. IV. 2, 166.

<sup>6)</sup> Srv. výše str. 112.

<sup>7)</sup> Arkiv za pov. jugosl. IV. 74, 79. Také ovšem méně hodnověrný

Pomníky z kamene byly tedy řídké, ale byly. Nebylo by také pochopitelné, proč by byl tento materiál vyloučen. Srv. i význam slova *balvanъ*. Ostatně, jak Hadaczek dobře pověděl, pomník zbručský, ač je z kamene, nese zjevný ráz techniky dřevěné, na kámen přenesené.

Pokládám jej tedy spíše za idól západoslovanského božství, zhotovený pod vlivem byzantských herm, než za turkotatarský pomník náhrobní.

### Rugievit, Porevit, Gerovit.

Vedle Svantovita bývá v pramenech jmenováno ještě několik baltických bohů, jejichž jména z části končí na *vit* a jejichž funkce,



Obr. 10. Plán ostrova Rujany.

pokud nám jsou známy, jeví mnoho shody s arkonským Svantovitem. Je proto oprávněná domněnka, že jsou to vše lokální názvy jednoho božství, tedy bozi se Svantovitem totožní a jen lokálními

Ioakimův letopis připomíná na Rusi kamenné idoly (*Svezněvskij San. apx. V. 180*).

attributy a jmény (epithety) něco málo rozrůznění,<sup>1)</sup> zejména když se jedná o bohy z jiných hradů na Rujaně a z okolí nejbližšího. Sem patří předně Saxonův *Rugievit*,<sup>2)</sup> ctěný v městě Korenici, kde stál ve svatyni ohromný, dubový idól se sedmi obličejí, s jedním mečem v ruce a sedmi u pasu. Saxo sám srovnává jej s itál. Marsem a vykládá za boha války.<sup>3)</sup> Druhý bůh analogické funkce i podoby byl *Gerovit*, t. j. *Jarovit*, tedy bůh i jména blízkého Svantovitovi,<sup>4)</sup> ctěný ve Volgastu naproti Uznoimu a rovněž v Havelbergu. Ve svatyni volgastské visel ohromný, jemu zasvěcený zlatý štít, jehož se nesměl nikdo cizí dotknouti a jenž nesen do války před vojskem, přiváděl vítězství.<sup>5)</sup> Ebbo nechybuje proto, nazývá-li

<sup>1)</sup> Tak přijímal už *Kirpčnikov* ЖМНП. N. 241, 61, *Máchal* Nákr. 30, *Brückner* Archiv XIV. 166, *Hilferding* Соб. соч. IV. 164 a *Jireček* Studia 148.

<sup>2)</sup> Jméno snad přímo značí *rugijský* t. j. *dominus Rugiorum*, rujaný bůh. Korenice (lat. Carentia) ležela ve vnitru Rujany (dn. Garz).

<sup>3)</sup> Saxo ed. *Holder* 577: Factum quercu simulacrum, quod Rugievithum vocabant, ab omni parte magno cum deformitatis ludibrio spectandum patebat. Nam hirundines, que sub oris eius lineamentis nidos molite fuerant, in eiusdem pectus crebras stercore sordes congesserant. Dignum numen, cuius effigies tam deformiter a volucris fedaretur. Praeterea in eius capite septem humane similitudinis facies consedere, que omnes unius verticis superficie claudebantur. Totidem quoque veros gladios cum vaginis uni cingulo appensos eius lateri artifex conciliaverat. Octavum in dextra dextricium tenebat. Hunc pugno insertum firmissimo nexu ferreus clavus astrinxerat, nec manui nisi precise evelli poterat; que res truncande eius occasio extitit. Spissitudo illi supra humani corporis habitum erat; longitudo vero tanta, ut Absalon supra primam pedum partem consistens egre mentum securicula, quam manu gestare consueverat, equaret. Hoc numen, perinde ac Martis viribus preditum, bellis preesse crederant. Vedle *Rugievita* připomíná Saxo l. c. 578 v Korenici ještě 2 idoly a 2 svatyně bohů *Porevita* a *Porenutia*, kteří jsou tedy odlišeni, jako bohové jiného významu a jiné funkce. *Knytlingasaga* uvádí je jménem *Renvit* a *Purwit* (MG SS. XXIX. 314). Srv. dále str. 153. Podle Saxona l. c. *Porevit* měl 5 hlav, ale byl beze zbraní, *Porenutius* 4 hlavy, a pátý obličej na prsou, při němž se levá ruka dotýkala čela, pravá brady.

<sup>4)</sup> Složka stb. *jarъ*, č. *jarý*, r. *ярый*, luž. *žerŷy*, *jarŷy* — drsný, přísný, hněvivý (*Berneker* EW. 447). Srv. jména slov. knížecí *Jarmarus*, *Jaroslav* (Saxo ed. *Holder* 699).

<sup>5)</sup> Ebbo III. 8 (clipeus aureus parieti affixus Gerovito qui deus militiae eorum fuit, consecratus, quem contingere apud eos illicitum erat). *Herbord* III. 6 (clipeus pendens in pariete mirae magnitudinis, operoso artificio, auri laminis obtectus quem contingere nulli mortalium liceret, eo quod esset illis aescio quid in hoc sacrosanctum ac paganae religionis auspicium).

i Gerovita bohem války a stotožňovali jej s Marsem.<sup>1)</sup> O havolanském Gerovitu víme jen, že ku počtě jeho konána byla velká slavnost na jaře, při níž po celém městě vlály praporce. Biskup Otto bamberský, ubíraje se do Pomořan r. 1128, právě se k ní nahodil a nesmírně byl dotčen, tak že do města nechtěl vstoupiti.<sup>2)</sup> Podobnou obměnou lokální byl asi bůh, jehož ohromná, krásně řezaná socha nalézala se v chrámu gockovském.<sup>3)</sup>

### Triglav.

Třetím bohem funkce patrně souhlasné byl štětínský *Triglav*. Idól jeho ve svatyni vyzdobené krásnými vřezbami a malbami měl sice o jednu tvář méně než sousední Svantovit, ale za to jej spojuje s tímto kultem koně, který podobně Svantovitovu opatrován byl v chrámě od kněží a který také dodával věštby v případech války pomocí rozložených kopí, přes něž mu bylo přecházeti.<sup>4)</sup> Ebbo zve Triglava „*summus deus*“ v Štětíně tak, jako Helmold Svantovita „*deus deorum*“ v Arkoně.<sup>5)</sup> Byl tedy Triglav také

in 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 praeviso confidebant.

<sup>1)</sup> Srv. poznámku předešlou a Herbold III. 6. S. Matusiak uznává Jarovita (Jesza) za nejvyššího boha, vládce jara. Lud. XIV. 176.

<sup>2)</sup> Ebbo III. 3. nam ipsa die adventus eius (episcopi) civitas vexillis undique circumposita cuiusdam idoli Geroviti nomine celebritatem agebat.

<sup>3)</sup> Ebbo III. 10.

<sup>4)</sup> Ebbo III. 1: Stetin vero amplissima civitas et maior Julin tres montes ambitu suo conclusos habebat, quorum medius, qui et aliorum summum paganorum deo Triglawo dicatus, tricapitum habebat simulacrum, quod aurea cidari oculos et labia contegebat, asserentibus idolorum sacerdotibus ideo summum deum tria capita habere, quoniam tria procuraret regna, id est coeli, terrae et inferni. Ebbo tedy podotýká, že idól měl oči a ústa zakryta zlatým pasem, aby neviděl hříchů lidí a dále, že tři hlavy podle výkladu jeho kněží znamenaly ovládnání tří království: na nebi, na zemi a v pekle, v čemž je už zřejmé zřítí ohlas učení křesťanského, tak že to s původním významem a s původní funkcí Triglavovou zřejmě nemá co činiti. Kirpičnikov ovšem daleko zašel, když se na základě této zprávy domníval, že je Triglav snad jen deformací křesťanské sv. Trojice (ЖМНП. 1885. IX. 64). Spíše bych soudil, že souvisí trojhlavost boha v Štětíně s třemi vrchy, na nichž Štětín stál (Ebbo III. 1).

<sup>5)</sup> Další doklady: Herbold II. 32 (erat autem ibi simulacrum triceps, quod in uno corpore tria capita habens Triglaus vocabatur), Mon. Priefl.

především bohem války. Když biskup Otto Štětín pokřestil, dal na vrchu vystavěti chrám sv. Vojtěcha. Kněží se sice pokusili revolucí restaurovati starý kult, uchylující se k všelijakým machinacím, ale nepodařilo se to.<sup>1)</sup> Otto zrušil svatyně Triglavovy v Štětíně pomocí samého lidu, jenž, vida, že se bohové nebrání, pomohl je vyvrátiti a bohatství tam nahromaděná roznésti. Idól sám byl biskupem rozbit, rozsekán a tři hlavy stříbrné poslány do Říma na důkaz obrácení Štětína.<sup>2)</sup> Jiný Triglav ctěn byl ve Volině, kde však jeho zlatý idól kněží po zničení chrámu Ottonem bamberským zachránili na venkov a ukryli v díře dutého stromu, do níž mu pohané nadále mohli klásti oběti. Otto se marně namáhal, aby se ho zmocnil.<sup>3)</sup> Třetí známý Triglav ctěn byl podle pozdější jedné místní kroniky v městě Braniboru, ale o něm nevíme nic, než to, že idól jeho s třemi hlavami byl po pokřestění knížete Pribislava zničen.<sup>4)</sup> Další Triglav prokázán není,<sup>5)</sup> ač se s jménem samým jinde setkáváme.<sup>6)</sup> Ale jména ta, na př. jméno hory v korutanských Alpách, nemají již co činiti se slovanskou mythologií a bohem Triglavem. Triglav nebyl bohem všeslovanským, jak

II. 11. In ea civitate domus duae, quas ab eo quod inclusa deorum simulacra continerent *continias* dixere priores, ingenti cura vel arte constructae, haud grandi ab invicem intervallo distabant, in quibus ab stulto paganorum populo deus Triglaus colebatur. Praeterea et equum formae praestantis, qui dei Trigloy (sic!) dicebatur, cives alere consueverunt. Nam et sella eius auro et argento, prout deum deceret, ornata in altera continarum ab ydolorum pontifice servabatur, loco et tempore constituto procederet, cum ad captanda auguria vario errore delusus gentilis ille populus conveniret. Vedle toho má ještě traktát *Miracula Ottonis* k r. 1189 zápis o Triglavu běsu, jenž posedl ženu, kterou mrtvý Otto osvobodil (MGH. SS. XII. 915).

<sup>1)</sup> Srv. Ebbo III. 1, 15 sl.

<sup>2)</sup> Herbold III. 32, Mon. priefl. II. 13.

<sup>3)</sup> Srv. vypravování Ebbonovo II. 13.

<sup>4)</sup> Ann. 1136 fuit in Brandenburg rex Henricus, qui slavice dicebatur Pribezlaus, qui christianus factus idolum, quod in Brandenburg fuit cum tribus capitibus, quod Triglav slavice dicebatur, et pro Deo colebatur et alia idola destruxit. (Chronicon Brandeb. apud Leibniz II. 19, Raumer Reg. N. 901.; srv. k tomu i další tradici u Frenzla (Hoffmann Scr. rer. lus. II. 205.) Tohoto Triglava připomíná i Pulkava k r. 1154 (Fontes r. boh. V. 89, 270).

<sup>5)</sup> V okolí Míšně a jinde v okolí stály prý kamenné idoly s třemi obličejí podle zprávy mnicha pirenského a Petra Albina a sice ještě za doby mnichovy r. 1526 (Frenzel u Hoffmanna Scr. rer. lus. II. 204—5).

<sup>6)</sup> Srv. osadu Triglav u ř. Regy v záp. Pomořansku, horu Triglav v Korutanech.

vykládal D. Trstenjak a I. Hanuš,<sup>1)</sup> nýbrž jen lokální obměnou společného solárního božství, jako byl Radogost v Retře, Svantovit v Arkoně, Gerovit, Rugievit ve Volgastu a Korenici.

Vedle dosud uvedených, určitěji vystupujících bohů baltického systému, které vesměs můžeme mít jen za obměny jednoho božství původně solárního s pozdější vyvinutou funkcí válečnou, jmenují nám staré prameny ještě jiné, o nichž však mimo jméno nevíme nic, nebo tak málo, že nám funkce a prvotní význam boha zůstává naprosto nejasný. Patří sem *Porevit*, *Porenut*, *Turupit*, *Pizamar*, *Tiarnaglofi*, *Prove*, *Siva*, *Pripegala*, *Podaga*, *Hennil*, *Goderac*, *Vitellube*, *Swantebueck*, *Hammon*, *Julius* (*Julus*) mimo některá nová jména pramenů pozdějších, ač ani tím řada slovanských bohů není vyčerpána; neboť se setkáváme v pramenech ještě s dalšími zmínkami o bozích buď anonymních,<sup>2)</sup> nebo pod substituovaným jménem římským a nordickým skrytých. Tak pod jménem Merkuria, Saturna, Plutona, Vulkana, Diany, Venery, Vodana, Thora a Freye.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Tak omylem vykládal D. Trstenjak, jenž napsal o Triglavu obšírnou, ale nekritickou studii „Triglav, mythologično raziskavanje“ (Ljubl. 1870) a Ign. Hanuš (Wissenschaft 100). K Triglavu srv. i J. Jireček Studia 149—150 (jenž jej jako *Krek* Einl. 395 pokládá za boha solárního) a K. J. Erben O dvojici a trojici ve slovanském bájesloví (ČČM. 1857), Článek Č. Zibrta Vybájené pokusy o výklad božstva Triglava (Č. Lid. XVII. 44) obsahuje jen otisk bezcenného, nesmyslného listu far. J. Dobiáše Ign. Hanušovi.

<sup>2)</sup> Anonymní božstvo připomíná u Luticů Dětmar (VIII. 64, [VII. 47]) pravě, že měli bohyni, jejíž obraz byl nošen na praporech. Jeden německý voják r. 1017 prorazil prapor kamenem, načež si kněží bohyně stěžovali u císaře a dostali náhrady 12 talentů. Ale při přechodu přes ř. Mildu ztratili jinou bohyni.

<sup>3)</sup> Sem patří jednak zmínka Vidukindova (III. 68) k r. 963 o městě v zemi vagerské, kde nalezeno bylo „simulacrum Saturni ex aere fusum, quod ibi inter alia urbis spolia repperit (Herimannus) et magnum spectaculum populo praebuit,“ jednak zpráva Herbordova, jenž III. 24 d. že v Julíně měli za nejvyššího boha pekelného Plutona. V pokračování kroniky clunského mnicha Richarda z pol. XII. stol. čteme o Luticích: Mercurium tamen et Venerem precipue colunt non in templis sed in nemoribus vel iuxta fontes (SS. XXVI. 84). Jiná anonymní bohyně v annalech s *Dianou* srovnávaná (označení to slouží k výkladu jména města) byla asi ctěna v Magdeburku, jak souditi musíme ze staré tradice o idólu Diany, tam Karlem Velikým vyvráceném, v Ann. Magdeb. k r. 937, v Chron. Magdeb. k r. 804—814 (MG. XVI. 143, Meibom Scr. r. germ. II. 270. *Mülverstedt* Reg. archiep. Magd. 1876. I. č. 21, 82.) Podobně dlužno rozuměti i zprávu angl. mnicha Orderika, jenž ve své Hist. eccles. III. k r. 1069 (psána byla

*Porevit* a *Porenutius* měli idóly a svatyně v rujanské Korenici vedle svatyně Rugievitovy, tak že dlužno v nich viděti božstva jiná, ovšem významu neznámého. Porenutius mohl býti však dobře lokální formou starého Peruna.<sup>1)</sup> K nim se dále řadí neznámí, jedinou historií Knytlingů uvedení bohové *Rinwit*, *Turupit*, *Pizamar* a *Tiarnaglofi* v Korenici a Jasmundě, jejichž idóly pokácel a spálil dánský Valdemar po vyvrácení Arkony.<sup>2)</sup> Jakého byly významu a jaké funkce; nelze říci, ale není nemožné, že v Turupidu máme před sebou cizí božstvo finské<sup>3)</sup> a v Tiernoglavu buď sl. Černoglava (sl. *črwnz*, polab. *čarne*), nebo rujanskou obměnu boha Triglava.<sup>4)</sup>

*Prove* byl nejpřednější bůh ctěný v Stargardě v zemi Vagrů a víme o něm pouze, že měl tam zasvěcený dubový háj bez idólů, ale s kněžskou organizací, v jejíž čele stál r. 1149 velekněz Mike.<sup>5)</sup>

r. 1141—1142) připomíná o Luticích, že ctili *Vodana*, *Thora* a *Freyu*: „Leuticia . . . In ea populosissima natio consistebat, quae gentilitalis adhuc errore detenta verum Deum nesciebat; sed ignorantiae muscipulis illaqueata, Guodenen et Thurum Freamque aliosque falsos deos, immo daemones colebat“ (MGSS. XX. 55.). O podobné římské interpretaci bohů germánských srv. Helm Altg. Rel. 69 (srv. na př. už u Caesara BG I. 50 a Tacita G. 9.).

<sup>1)</sup> Srv. texty výše na str. 98. Jméno *Porevit* vykládal Maretic za *Пръвовитъ* — primus laetusque (*пръвъ*, polab. páry). Viz Archiv sl. Phil. X. 138.

<sup>2)</sup> Knyslingasaga (MGSS. XXIX. 314): Postero die mane profectus est rex cum suis ad oppidum, quod Karentia vocatur, et ibi concidi iussit tria idola, quae Rinwit, Turupit et Puruvit nominabantur . . . Sed eo die, quo haec idola combusta sunt, christianizarunt nongentos homines et consecrarunt undecim coemeteria. Ibi multam pecuniam ab idolis ceperunt, et aurum et argentum, sericum et bombycem et purpuram, galeas et enses, loricas et omnia armorum genera. Quintum idolum Pizamar nominatum est. Id Asundi fuit, quod nomen est oppidi. [Idolum] hoc etiam combustum est. [Alius deus] etiam vocabatur Tiarnaglofi, is erat eorum victoriae deus, qui cum iis in expeditionibus ibat; mystacem habebat argenteum. Diutissime is quidem servatus est; tertio tamen anno eo etiam potiti sunt.

<sup>3)</sup> Šafařík SS. II. 635, *Leger* Myth. 155, *Brückner* Enc. pol. IV. 2, 164. Pizamara vykládal *Hilferding* (Ист. Балт. Ссз. 248) za *Pečimira*, *Boguslawski* (Dzieje II. 753) čte Bisomir.

<sup>4)</sup> *Brückner* l. c.

<sup>5)</sup> Helmold I. 52: primi et precipui erant Prove deus Altenburgensis terrae, Siwa dea Polaborum et Radigast deus terrae Obotritorum. Srv. i I. 69 a 83: veniremus in nemus . . . Illic inter vetustissimas arbores vidimus sacras quercus quae dicatae fuerant deo terrae illius Proven, quas ambiebat

Jméno má nejvíce shody se sl. *pravъ*<sup>1)</sup> a na to by ukazovala i zpráva Helmoldova o soudech v jeho háji konaných. S Perunem bych ho nespojoval a rovněž sluší zavrhnouti jeho obraz na jednom z kamenů v Mikorzyně v Prusku nalezených, poněvadž kameny ty runami popsané jsou falešné.<sup>2)</sup>

*Siva* (Živa?). Nic bližšího nevíme o *Sivě* (*Siva dea Polaborum*), ač ji pokládá Helmold za jedno z hlavních božství polabských s příslušnou organizací kněžskou a kultem.<sup>3)</sup> Výklad jména a významu jeho je zcela nejistý<sup>4)</sup> a obvyklé v starších knihách mythologických stotožňování *Sivy* s božstvím úrody zemské, plodnosti a vůbec života (a lat. *Cererou*) spočívá jen na falešné české glosse v *Mater Verborum*<sup>5)</sup> a na dedukcích, jež z ní a z provázající ji miniaturní vyvodil kdysi v obšírné stati J. Er. Vocel.<sup>6)</sup> *Siva* mimo polabské Slované vůbec doložena není. Co *Prokoš* vypravuje o chrámu bohyně *Živy* (*divinitas Zywia*) u Krakova, je výmysl, založený na *Długošově* zprávě o božství *zywie* zvaném, které však je něco jiného (srv. výše str. 48) a s polabskou *Sivou* totožné

atrium et saepes accuratior lignis constructa, continens duas portas. Praeter penates enim et ydola, quibus singula oppida redundabant, locus ille sanctimonium fuit universae terrae, cui flamen et feriaciones et sacrificiorum varii ritus deputati fuerant. Illic omni secunda feria populus terrae cum regulo et flamine convenire solebat propter iudicia . . . Allii (dei) silvas et lucos inhabitant, ut est Prove deus Aldenburg, quibus nullae sunt effigies expressae.“

<sup>1)</sup> Tak i *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 164, jenž však o existenci boha *Prove* velmi pochybuje. *M. Kawczyński* vykládal buď za sl. *Pravъ* — spravedlivý nebo za *Provъ*, což spojil s germ. *franza* — pán (Archiv sl. Phil. XI. 612).

<sup>2)</sup> O nich více později v kap. XI. Zatím odkazují na stař. Jagičovu *Энци. слав. фил. III. 12*, kde jsou i příslušné obrazy.

<sup>3)</sup> *Helmold* I. 52. Srv. citát výše na str. předešlé.

<sup>4)</sup> Srv. na př. výklad *Mareticův* za hypokoristikon z apellativa *Daby-živa* — utinam sis viva (Archiv sl. Phil. X. 141). *Brückner* nevykládá, ale přepisuje *Zywia* (Enc. pol. IV. 2, 167).

<sup>5)</sup> *Siva dea frumenti, Ceres*. Mimo to v miniatuře písmeny *A* na prvním listu spatřuje se postava v modrém rouše s květinami v rukou a nad ní nápis: „Estas — Siva. Srv. *Patera-Svezněvskij* Глоссы 81.

<sup>6)</sup> *Vocel* *Pravěk* 375. Srv. však *Hanus* O bohyni *Živě*. *Zpr. zas. král. spol. nauk.* 1865 I. 123 sl. V knize *Wiss. sl. Myth.* 123 sestavuje *Živu* s ind. *Šivou*. Obraz *Živy* domněle stojící v *Ratiboru* rekonstruoval *Botho* a po něm přejímali mnozí (srv. dále v přídatku I), na př. *Bangert* ve vydání *Helmoldově* 127.

není,<sup>1)</sup> ač jinak *Długoš* uvádí i polskou *Cereru*, jakožto *mater et dea frugum*.<sup>2)</sup>

*Pripegala*. V listině arcibiskupa magdeburského *Adelgouta* z r. 1108 čteme dále jméno boha *Pripegala* zvaného. Je to autentická listina důležitá pro boj křesťanství s pohanstvím, vyzývající do boje proti barbarům. Biskup učí, jak Slované se vzbouřili, jak utínají křesťanům hlavy a je obětují: „Phanatici autem illorum quotiens commessionibus vacare libet, ferus in dictis capita vult noster Pripegala, huius modi fieri oportet sacrificia. Pripegala, ut aiunt, Priapus est et Beelphegor impudicus. Tunc decollatis ante prophanationis sue aras Christianis crateres tenent humano sanguine plenas et horrendis vocibus ululantes, agamus, inquit, diem leticie, victus est Christus, vicit Pripegala victoriosissimus.“<sup>3)</sup>

Co je tento *Pripegala*, nepodařilo se vysvětliti. Výklad biskupův s *Priapem* a *Beelphegorem* nemá smyslu (je to biblické srovnání, k němuž jej asi vedly slabiky *pri* a *peg*), ale i všechny novější výklady postrádají přesvědčivost.<sup>4)</sup>

*Podaga*. Rovněž nic nevíme o božství ctěném ve *Vagrii* a zv. *Podaga*, o němž má *Helmold* v kapitole věnované *Provenu* tuto zmínku: Est autem Sclavis multiplex ydololatriae modus, non enim omnes in eandem superstitionis consuetudinem consentiunt. Hii enim simulachrorum ymaginarias formas pretendunt de templis veluti *Plunense*<sup>5)</sup> ydolum, cui nomen *Podaga*; alii silvas et lucos inhabitant ut est *Prove deus Aldenburg*, quibus nullae sunt effigies expressae.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Stotožňuje však obě *Janko Pravěk* 216. Srv. i *Matusiak* *Olymp* 88. *Krek* (Einl. 403) existenci *Živy* vůbec zavrhuje, *Máchal* (*Nákres* 35) o ní pochybuje.

<sup>2)</sup> Srv. text *Długošův* dále na str. 167.

<sup>3)</sup> Archiv sl. Phil. VI. 221.

<sup>4)</sup> *Famincyn* transkriboval *Pripekalo* (srv. č. *připěci*) a pomýšlel na boha slunce (*Бож. I.* 189), podobně *Leger* (*Myth.* 153), což ostatně shledávám už u *Zeussa* *Deutschen* 38. Naproti tomu *Brückner* l. c. vykládal jméno *Pribychval*, t. j. ten, jemuž přibývá vítězství, vítězný (srv. *Pribygoj* — accessit valitudo, *Pribyslav* — accessit gloria, *Pribymir* — accessit pax) a soudí, že toto epitheton zatlačilo jiné starší jméno. Výklad tento sdílí i *Maretic* Archiv sl. Phil. X. 139 a *Krek* Einl. 405.

<sup>5)</sup> Není to župa srbská *Plony*, ale *Plun* u jez. *Plunského ve Vagrii*.

<sup>6)</sup> *Helmold* I. 83.

Jaké to bylo božstvo, nevíme. Jméno Podaga je zcela neznámé, — snad pouhá zkomolenina a všechny výklady dosud podané jsou opět jen málo přesvědčivé hypothesis.<sup>1)</sup>

Další božstva dlužno buď vůbec vyloučiti nebo přijímati jenom s největší rezervou.

*Hennil a Goderac.* U Dětmaru máme následující zprávu o obyvatelích z okolí Merseburga: *Domesticos colunt deos multumque sibi prodesse eosdem sperantes hiis immolant. Audivi de quodam baculo, in cuius sumitate manus erat unum in se [ferreum] tenens circulum, quod cum pastore illius villae, in quo is fuerat, per omnes domos has singulariter ductus, in primo introitu a portitore suo sic salutaretur: „Vigila Hennil, vigila!“ — sic enim rustica vocabatur lingua — et [epulantes ibi delicate] de eiusdem se tueri custodia stulti autumabant, ignorantes illud Daviticum: *Simulacra gentium opera hominum et caetera.*<sup>2)</sup>*

Zde Dětmar má sice na mysli Slované v okolí Merseburga, ale slovo Hennil samo ve formě nám sdělené zní cize a nelze ho vyložit. Ostatně věcně sem nepatří, neznáčí božství, jak mnozí za to měli, srovnávající jméno s maď. hejnal, lit. goniglis nebo luž. honidlo.<sup>3)</sup> Je to nejspíše jen název vesnické hromady, sněmu, do něhož pastýř svolával, nebo obřadu, jenž se při tom konal, jak už Ursinus r. 1790 a po něm Mierzyński a Č. Zíbrt vyložili a analogiemi doprovodili.<sup>4)</sup> Rovněž dlužno vyloučiti božství *Goderac*, ctěné prý podle zprávy Arnolda lubeckého v zemi Ilowe, z důvodů, na něž A. Brückner správně poukázal,<sup>5)</sup> a bohové

<sup>1)</sup> *Leger* (Myth. 152) vykládá je za metathesi jména *Pogoda*, boha povětří, o kterém mluví i Długoš (srv. dále str. 167); *Maretić* (Archiv sl. Phil. X. 139) vykládá je za zkomoleninu jména Budigoj nebo Budogoj — in expergefactione validus (od koř. bud + goj), tedy za „boha dobrého probuzení.“ *M. Kawczyński* vyložil je v *po-dag* a sp. jil s germ. tög — větev, z čehož dospěl k bohu bydlicímu ve větvích, hájích (Archiv XI. 612). Nesmyslný výklad má *Růžička* Sl. báj. 80.

<sup>2)</sup> Dětmar VIII. 69 (VII. 50).

<sup>3)</sup> *Šafařík* SS. II. 635, *Bogusławski* Dz. je II. 756, *Frenzel* De diis Sorab. 23, *Preusker* Blicke III. 227.

<sup>4)</sup> *Ad. Černý* Myth. byt. 431, *Mierzyński* Nuncius cum baculo (Wisła IX. 376), Č. Zíbrt Rychtářské právo, palice a kluka (Věstník křál. spol. nauk 1896. 14 sl.). Srv. i *Kirpičnikov* Св. Географ. (ЖМНП 1879 XII. a 1880 I.—II.).

<sup>5)</sup> Arnold, mluvě o smrti biskupa Berna zvěřinského, podotýká: „ille (Berno) culturas demonum eliminavit, lucos succidit et pro Gudracco Godehardum episcopum venerari constituit.“ (Arnold Chron. V. 24.) Tento

*Vitelubbe* a *Hammon* — *Suentebueck* jsou zase bohové doložení teprve pozdní legendou t. zv. druhou ebsdorfskou ze XIV. st., která do události r. 872 (zabití vévody Brunona a soudruhů od Normanů) substituovala Slované<sup>1)</sup> a vykládá: *Post mortem vero praenominati Karoli Magni serenissimi imperatoris quidam non veri Christiani sed falsi praecipue trans Albeam, quia potenti manu ad fidei Christianae susceptionem quodam modo compulsi sunt, suadente generis humani totiusque nostrae salutis hoste crudelissimo susceptam fidem Christi relinquentes idola sua projecta Hammon scilicet Suentebueck, Vitelubbe, Radegast cum ceteris exererunt et in loca sua pristina statuerunt et ut ante susceptam fidem relicto Deo vero coluerunt. Haec facta sunt post mortem Karoli, sicut profertur tempore Ludovici primi, qui Karoli filius fuit. Uvedený Vitelubbe mohl by býti nějakým Vitoljubem nebo Vitoldem<sup>2)</sup> a Hammon interpretací latinského jména za nějaký rohatý idól ve způsobu Jupitera Hammona,<sup>3)</sup> což by zdánlivě potvrzoval připojený slovanský *Suentebueck* t. j. svatý býk, jakož i zpráva Kardíziho, že Slované X. stol. ctíli býky.<sup>4)</sup> Nemohu se však přece odhodlati, abych tento výklad přijal a svatého býka „Hammona“ umístil mezi bohy slovanské, neboť Westberg zprávu Kardíziho jinak čte a lépe vykládá: „Slované, ctitelé ohně,“ — nač ostatně i jiné zprávy arabské poukazují.<sup>5)</sup> Ovšem ctění býka bylo a udrželo se u Slovanů, jak jsem doložil už výše řadou jiných dokladů,<sup>6)</sup> ale na boha povznesen nebyl.*

passus vzat je z listiny zvěřinského biskupství z r. 1171 (Cod. Pom. I. č. 31), v níž Jindřich Lev dával biskupu Bernovi „in terra Ilowe villam sancti Godehardi, que prius Goderac dicebatur.“ Arnolda svedla patrně analogie Sv. Vít — Svantovit a substituoval před Godharda pohanského boha Goderaka. Ale je to jen záměna jména místního (*Brückner* Archiv sl. Phil. XIV. 164.).

<sup>1)</sup> Srv. *G. Leibniz* Scr. rer. brunsv. Hannov. 1907. I. 191 (Fragmentum ex Martyrum in Ebbekestorp quiescentium passione.). Vzata s ruk. antwerpského sděleného R. Pabebrochem. Vztahuje se na Ebbekesdorf (dn. Ebsdorf) v Lüneburgu. Srv. *Giesebrecht* Wend. Gesch. I. 128.

<sup>2)</sup> Odtud má patrně svého boha *Wietolda* na Rujaně autor anon. traktátu XVII. stol. „Historia episc. Caminensis“ a *Kramer* v Hist. pomer. ecci. 1603, 168. Srv. *Nehring* Archiv sl. Phil. 1903. 69.

<sup>3)</sup> Řekové ctíli Dia Ammona v podobě beraní (κρητοπρόσωπος) Srv. *Baumeister* Denkmäler I. 66.

<sup>4)</sup> Ed. *Bartold* 123.

<sup>5)</sup> Podrobnější doklady podal jsem k tomu už výše na str. 72.

<sup>6)</sup> Srv. str. 72.

Ze konečně neexistoval ve Volíně ani zvláštní bůh *Julius*, je také zřejmo. Celá legenda o ctění kopí Juliova povstala jen dobrodružným výkladem nejasného jeho názvu právě tak, jako vznikla paralelně i legenda o založení města Juliem Caesarem<sup>1)</sup> na základě druhého jména města Volína — *Julin*.<sup>2)</sup> Jak vzniklo jméno *hasta Julvi* z germ. *Julbioc* a co znamenalo, vyložím dále ještě v kapitole o kultu idólů a fetišů u Slovanů.<sup>3)</sup> Ostatně byly tradice o svatých kopích, jež se nosila při výpravách válečných před vojevůdcem,<sup>4)</sup> jenže julinská *hasta* byl patrně silný kmen; *columna mirae magnitudinis* zove jej Ebb, když vypravuje, jak sv. Bernard jej chtěl sekerou porazit. Naprosto nevíme, existoval-li vskutku lužický bůh s modlou *Flins* zvanou, o němž učinil zmínku teprve r. 1492 Botho ve své kronice, připojiv i vymyšlený obraz, o němž později bylo mnoho psáno,<sup>5)</sup> poněvadž není pro něj

<sup>1)</sup> Tak Ebbo II. 2 (Bernhardus amore martirii flagrans, arepta securi columnam mirae magnitudinis Julio Caesari, a quo urbs Julin nomen sumpsit, dicatam excidere aggressus est. Srv. III. 1). Mon. priefl. II. 5, 6 (lancea Julii Caesaris colebatur, quam ita rubigo consumpserat, ut ipsa ferri materies nullis iam usibus esset profutura), 16 (continam unam inter alia sacra deiticam illam Julii Caesaris quam colebant lanceam continentem in manus episcopi tradiderunt), Herbord III. 26 (Sed mone, ut illius calamitatis memores nec Julium ipsum nec Julii hastam, nec statuncula idolorum vel simulacra ullo modo colatis denuo). Podle těchto pramenů přičítali původ města Caesarovi i polští kronikáři (srv. *Bielowski* MPH II. 49, 179, 265, 476, 481) a také už Saxo gram. passim (viz index vydání Holderova).

<sup>2)</sup> Město Volín mělo jmen několik: Volín, Vinetha a Julin, Julina — Jumne, Jumneta. Srv. o tom více v mých SS. III. Kap. V. (dosud nevydáno).

<sup>3)</sup> Už Dobrovský dobře postihl, že Julia přejali ze Skandinávie (Slavin 271<sup>2</sup>). Srv. zatím *Helm* Altg. Rel. 105, 216. *Zakrzewski* St. spojuje kopí ctěné v Julíně se zvykem darování kopí v době Karolingů. Darované kopí přešlo v mythus (Sprawozd. Ak. 1910, 25).

<sup>4)</sup> Takové nesli před Ottonem III., když táhl do Říma. Arnoldus de S. Emmerano II. 33 (SS IV 567). — Sem také asi náleží svatě s nebe seslane kop. srbského župana Nemanji a zlaté kopí uherských králů XI. stol. (Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 125.)

<sup>5)</sup> *Botho* Chronik ed. *Leibniz* 245 (k r. 1116), obraz str. 336. Dále srv. *Kr. Manlius* De idolo Lusatorum dejecto Flyn (1570), *B. Mučink* Über den slav. Abgott Flins (Zs. f. slav. Lit., Kunst und Wiss. 1862—64), *H. Máchal* O lužické modle Flins (Slov. Sb. 1884), *Černý Ad.* v článku Srbové v Ottově Slovníku XXIII. 927. Nejúplnější přehled všeho, co o něm víme, podali *K. Jenč* v Čas. Mat. srb. 1869, 36 a *Jan Jenč* tamže 1910, 50 sl. Srv. též *Mich. Frenzel* De idolis Slav. 1719, 80, *Abr. Frenzel* De diis Slav. (Scr. r. lus. II. 85 sl.).

starého dokladu, podobně jako pro boha *Krodo* zvaného,<sup>1)</sup> nebo pro lužickou bohyni *Cicu* a celou řadu jiných bohů, které mezi lužické zařadili v XVII. stol. *Michal* a *Abraham Frenzelové*.<sup>2)</sup> O rozličných bozích pruských a litevských, kteří byli bez rozmyslu zařazováni mezi slovanské a hlavně polabské, zmiňovati se vůbec nemusím.

*Černobog a Bělbog.* Za to jiné polabské božství, ač o něm víme pramálo, zasluhuje bližší úvahy. Je to *Černobog* a supponovaná k němu antithese *Bělboga*.

*Helmold* (I. 52) vykládá, že Slované, když při hostině číše kolem stolu kelují, vzývají při tom boha dobrého nebo zlého, kterého zovou *Černobogem*.<sup>3)</sup> Jiného starého dokladu pro *Černoboga* není, jediná *Knytlingasaga* snad má na mysli totéž božství, ale uvádí je jménem *Černoglava* — *Tiernoglav*, není to *Triglav*.<sup>4)</sup> Je tedy *Černobog* doložen určitě jediným *Helmoldem* na uvedeném místě a přihlédnemeli k němu blíže, není ani tu jisto, jeli jím potvrzena a prokázána existence zvláštního, samostatného *Černoboga*, neboť není nemožné, že slovo *Zcerneboch* je užito appellativně ve smyslu černého, t. j. zlého boha vůbec. Dále nelze popřít, že sám pojem *Černoboga*, jakožto reprezentanta zla, hledíc zejména k tomu, že jej *Helmold* sestavuje s ďáblem, má na sobě příliš mnoho společného s křesťanskou, nebo lépe řečeno, církevní představou o ďáblu. Proto se už r. 1863 J. *Jireček* domýšlel, že *Černobog* podobně jako *Bělbog* jsou názvy, vzniklé v době pozdější, kře-

<sup>1)</sup> *Botho* Chronik 286. Čeští mythologové jej hojně spojovali s demonem *Krt* falešné glossy Mat. Verb. (*Ervben* ČČM. 1857, 281). Starší literaturu o *Krodo* viz u *Kayssarova* 41. *Heinecius* vytiskl o něm celou dissertaci.

<sup>2)</sup> Srv. u *Michala Frenzela* De idolis I. c., *Abr. Frenzel* I. c. K *Cice* srv. i *Lud* XI. 358 a *Boguslawski* Dzieje II. 777. Výmyslem XVI. stol. je také *Jutrobog* (už u *Frenzelů* I. c. a v *míšenské kronice* *Albinově* z r. 1590), o němž srv. *Nehring* Archiv sl. Phil. 1903, 71, *Boguslawski* Dzieje II. 756 a *Karłowicz* Arch. f. Rel. wiss. 1900, 187. Pozdní svědectví viz u *Frenzela* De diis Sorab. (*Hoffmann* Scr. rer. lus. II. 178).

<sup>3)</sup> *Helmold* I. 52: Est autem Sclavorum mirabilis error: nam in coviviis et comotationibus suis pateram circumferunt, in quam conferunt, non dicam consecrationis sed execrationis verba sub nomine deorum, boni scilicet atque mali, ommem prosperam fortunam a bono deo, adversam a malo dirigi profitentes. Unde etiam malum deum sua lingua diabol sive zcerneboch, id est nigrum deum appellant. O tomto zvyku připsání bésům srv. můj *ŽS.* I. 217.

<sup>4)</sup> Srv. výše str. 153.

stanské<sup>1)</sup> a po něm O. Močulskij s W. Nehringem důvodně vykládali Černoboga vůbec za výplod vlivů křesťanských, zejména křesťanské představy o ďáblu nebo antikristu, kterou Slované na konci doby pohanské poznali a do svého náboženství přenesli.<sup>2)</sup> Každým způsobem existence nějakého zvláštního boha Černoboga jest velice pochybná. Nechci tím říci, že by na konci doby pohanské nebyla se vůbec vytvořila představa o černém bohu — v tom směru nechci pochybovati o věrohodnosti zprávy Helmoldovy, — ale nad míru je pochybné, byl-li tato představa už dříve a náležel-li ryzí a domácí pohanské víře.<sup>3)</sup> Že na konci doby pohanské mohla v Polabí vzniknouti představa Černoboha vlivem křesťanským, jest přirozeno a ukazuje nám to mezi jiným na př., jak si současně kněží štětinští pro pohanskou ještě víru upravili už pojem tří říší: nebeské, pozemské a pekelné.<sup>4)</sup>

Ještě méně než Černoboh zaručen je *Bělbog*.<sup>5)</sup> Bělboga nemůžeme vůbec ze staré doby přímo prokázati. Co svědčí pro jeho existenci, jest jen zpráva Helmoldova o černém bohu, který tím sám sebou vyžaduje antithesi boha bílého, t. j. dobrého<sup>6)</sup> a dále několik topografických jmen: Bělbožice u Kralovic v Čechách, Białobóże a Białobóznice v Polsku, Бѣлые боги u Moskvy, Бѣлобожскій монастырь v gub. kostromské, dva vrchy v Čechách u Kožlan Černík a Bělboh, dva vrchy u Budyšina Bělboh (Beiboch) a Černý Boh nebo Černobóh,<sup>7)</sup> a jméno kláštera

<sup>1)</sup> J. Jireček ČČM. 1863, 27.

<sup>2)</sup> Močulskij ФФВ 1889, XXI. 185—199., Nehring Archiv f. sl. Phil. XXV. 68 a II. 384. Srv. i Máchal Náskres 36.

<sup>3)</sup> Pro Černoboga vystoupil zejména Šafařík, a dav se oklamati Kollárem, jenž se domníval, že v Bambergu odkryl idól (Iva) s ruským nápisem *Carni Bu(g)*, napsal stať „Podobizna Černoboha v Bambeiku“ v ČČM. 1837 (Sebr. sp. III. 96), k čemuž srv. i jeho SS. II. 635 a pak ČČM. 1844, 483.

<sup>4)</sup> Ebbo III. 1. Srv. citát výše na str. 150.

<sup>5)</sup> Srv. zejména stať W. Nehringa Der Name Bělbog in der slaw. Mythologie. (Archiv sl. Phil. XXV., 1903, 66.) Srv. i tamže II. 384.

<sup>6)</sup> Proto jej také do své parafrázy zprávy Helmoldovy vložil přirozeně už anonymní autor traktátu Historia ep. caminensis ze XVII. st. (*Ludewig* Scr. rer. germ. II. 501). K této obvyklé antithesi srv. na př. stará jména dvou istrijských hradů v listině z r. 1102 *Cernogradus* a *Bellegradus* (Cod. dipl. Croat. II. 6), vedle výše uvedených kopců.

<sup>7)</sup> Ale o těchto kopcích prohlásil už Nehring (l. c. 72), že názvy jsou nové, poněvadž v starých popisech jmen těch nenašel, což ovšem samo důkazem pro moderní vznik není. (Výlet na ně popsal Máchal v Slov. Sborn. 1885, 393.)

Bělbuku na ř. Reze v Pomoránsku,<sup>1)</sup> což vše aspoň, i když lužické názvy necháme stranou, ukazuje, že jméno Bělbog v lidu existovalo.

Ze všeho toho vyplývá jen tolik, že Černobog a Bělbog jako dvě proti sobě stojící představy božstva dobrého a božstva zlého u polabských Slovanů asi byly, ale podle všeho vznikly teprve na samém konci pohanství buď vlivem křesťanské idey o bohu, principu všeho dobra, a ďáblu, principu všeho zla, nebo snad i vlivem jiného staršího učení dualistického, které do obchodních a kulturních středisk při moři Baltickém vniklo od východu, kde princip dualismu dobra a zla ode dávna silně pronikal, na př. v náboženství iránském, nebo v šamanismu st. Asie.<sup>2)</sup> Nelze vyloučiti možnosti těchto vlivů, jakkoliv zde na západě, v Polabí v sousedství Germánie a církve římské, mám za pravděpodobnější působení vlivů posledních, zanášených sem missonáři od IX. stol. Také apokryfická literatura projevuje principy dualistické. Najisto však, mimo tento pozdní projev dualismu dobra a zla, v pohanské víře starých Slovanů není po něm stopy. Ani Prokopios, který v VI. století ji tak markantně charakterisoval, ani kterýkoliv obsažnější pramen stol. XI.—XII. podobného nic nevytýká. Bozi a demoni slovanští byli dobří i zlí podle toho, jaký byl ad hoc jejich poměr k živoucím okolí, — dobří, byli-li pečlivě opatrováni, živeni a usmířováni, zlí, když se jim náležitě péče a obětí nevěnovalo. A vytvořili-li se demoni, kteří specificky a konstantně byli příznivější a jiní méně přízniví nebo vůbec nepřítivní, jsou to v slovanské mythologii vesměs jen demoni nižšího řádu,

Totéž však potvrdila nová zkoumání J. Jenče, jenž ukázal, že názvy obou vrchů pocházejí z XVIII. stol., že Frenzelové jich ještě neznali (Čas. Mat. Srb. 1910, 100 sl. 1911, 1 sl.). K polskoruským dokladům srv. *Bogusławski* Dzieje Słow. II. 728.

<sup>1)</sup> Náleží sem i tento klášter u Treptowa, jenž existoval už r. 1170 (Cod. Pom. I. 70, 71) není jisto, poněvadž jméno Belbuk může býti i transkripce sl. Bělobok (srv. pol. Białoboki); ale pro význam Bělboha by svědčila substituce v přípisu: „locum quondam Belbuc nunc Sti Petri castellum dictum“ (l. c.). Také F. Lorentz potvrzuje v stati Bělbog und Černobog (Mitth. d. Ver. f. kasz. Volksk. I. 19—23, Leipzig 1908), že tyto názvy u Kašubů dosud existují. Srv. Archiv sl. Phil. XXXIII. 179.

<sup>2)</sup> *Spiegel* Eran. Alterthumskunde. Leipzig. 1873. II. 20—241; *Oldenburg* H. Die iran. Religion (Kultur d. Geg. I. III. 77, 81 sl.). K odlišování bílých a černých šamanů srv. Изв. В. Сиб. отд. И. Геогр. общ. XIV. 1—2, 53. Proti vlivu iránskému lze poukázati na to, že v slov. víře neshledáváme jinak stopy po základním učení Zarathustrově o boji principu dobra a zla.



zejména některé kategorie duší lidí zemřelých, kteří buď už za života svého byli typicky příznivi svému okolí (na př. dědové hospodáři), nebo zlí (zlydni, upíři, vlkodlaci a podobní). Aby však celým systémem náboženským i systémem vyšších bohů princip zla a dobra tak pronikal, jako to vidíme na př. v učení Zarathru-



Obr. 11. Dva podvržené idóly prilivické.

strově o Arimanu a Ormuzdu se zástupy pomocných demonů nebo konečně i v křesťanském učení o Kristu a ďáblu, — takového dualismu v pohanském náboženství slovanském na jisto nebylo, a ti mythologové, kteří jej zastávali, neměli najisto pravdu.<sup>1)</sup> Ani rozlišení *bogъ* a *divъ* bych v tomto smyslu nevykládal<sup>2)</sup> a že běsové starých Slovanů měli význam jiný než v pozdějším smyslu kře-

<sup>1)</sup> Takovýto dualism ve víře starých Slovanů přijímali *Gotubinskij* *Ист. р. ц. I. 2, 841*, *J. Jiveček* *Studia ČCM. 1863, 19, 27 sl.*, *A. Hilferding* *Ист. Слав. 253*, *Boguslawski* *Dzieje Slow. zach. poln. II. 726*, *Hamuš* *Wiss. 145 sl.* a původně i *Šafařík* (*Gesch. Spr. Lit. 13*). Proti se obrátili už *A. Kirpěčnikov* *ЖМНП. 1885 č. 241, 53*, *O. Močulskij* *О мнимомъ дуализмѣ въ мислѣнн Славянъ. ФФВ. 1889. 153—204*, potom *Krek* *Einl. 404*, *Leger* *Myth. 154*, *Brückner* *Enc. pol. IV. 2. 156*.

<sup>2)</sup> Tak *Al. Pogodin* *Новый сборникъ статей въ честь Вл. Ламанскаго С. Пб. 1905, 181*.

stanském, pověděl jsem již výše na str. 33. Slov. *čarъ* ve smyslu ďábla je také výtvar vlivu křesťanského.<sup>1)</sup>

Zde na konci stati o polabskobaltickém systému bohů hodí se mi nejlépe podotknouti, že byla doba, kdy starožitníci v jedné řadě zachovaných památek spatřovali zobrazený celý okruh těchto bohů. Byly to t. zv. *prilivické* idóly kovové, nalezené v letech 1687—1697 ve vsi Prilivici v Meklenbursku pastorem Sam. Fr. Sponholzem,<sup>2)</sup> které nálezce a první řada vykladatelů pokládali za idóly starých polabských, spec. retranských bohů, spatřující mezi nimi Radogosta, Podagu, Peruna, Lela-Polela, Černoboga, Sivu a ještě jiné, jejichž jména rozluštili z run na soškách vyrytých. A jakkoliv už K. Lewezow r. 1834 ukazoval, že jsou falešné a Jagić to později nezvratně dotvrdil, setkáváme se přece stále ještě s mythology, kteří jim věří a ve svých knihách je reprodukují, na př. Fr. Piekosiński nebo J. Růžička.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 34.

<sup>2)</sup> Prilivické sošky našel prý pastor Sponholz ve velkém kotli na zámeckém vrchu v Prilivici při břehu Dolenského jezera asi v letech 1687 až 1697, načež se dostaly do majetku zlatníka Paelckeho, pak jiného Sponholze a ještě jiných lidí. První zpráva vyšla od D. Hempela r. 1768 v Altoně, pak je podrobně popsali a s obrazy vydali *Dan. Woge* a *A. B. Masch* (*Die gottesdienstlichen Alterthümer der Obodriten aus dem Tempel zu Rhetra. Berlin 1771*), pokládajíce je za pravé idóly z chrámu retranského, ač už před tím pastor Seuse pochyboval veřejně o starobylosti (l. c. 5). K tomu r. 1795 přistoupily další doplňky v díle hrab. *Jana Potockého* „Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe pour la recherche des antiquités Slaves ou Vendes.“ *Hamb. 1795*. Později vystoupil proti pravosti zejména *K. Lewezow* prací „Über die Ächtheit der sogen. obotrit. Runendenkmäler zu Neustrelitz“, vydanou v zasedáních berlínské akademie 23. ledna a 24. června 1834 (srv. *Abh. Akad. Berl. 1835*). Také *Šafařík* je odsoudil (*SS. II. 634*), ale před nimi mnozí věřili. Proti výkladům Maschovým měli sice námítky, ale o pravosti idolů nepochybovali, na př. *J. Thunmann* *Untersuch. über alte Gesch. Berlin 1772. 251—323*, dále *Sam. Buchholz* *Rhetra und dessen Götzen. Bützow und Wismar 1773, F. Mone* *Gesch. des Heidentums im nördl. Europa. Leipzig 1832, I. 172*; proti prvním se hájil *Masch* spisem *Beiträge zur Erläuterung der obotr. Alterthümer. Schwerin 1774*. První pochybnosti o pravosti měli proti Maschovi *Rühls* v časopise *Der Neue Teutsche Merkur* 1805, 146, pak *Dobrovský* v *Slovance* 1815, 174, a *Jak. Grimm* v *Gött. Gel. Nachr.* 1815, 513, ale důkladně vystoupil teprve *K. Lewezow* r. 1834 a později *Jagić* v *Archivu sl. Phil. II. 388, V. 193*. Srv. též *Энци. слав. фил. III. 8 sl.* Jinou stať o prilivických soškách vydal ještě *Rom. Zawiliński* v programu gymn. v Krakově r. 1883.

<sup>3)</sup> *Piekosiński* *Fr. Studya i rozprawy i materyały. I. Kamienie Mikorzyńskie. Krak. 1897. 36 sl.*, *J. Růžička* *Sl. bájesloví. Praha 1906. 20 sl.*

Totéž platí o t. zv. kamenech mikorzynských i jiných, na nichž se nalézají vedle run domnělá zobrazení bohů.<sup>1)</sup>

#### 4. Bohové ostatních Slovanů.

Víra v množství demonů je u ostatních Slovanů plně doložena celou řadou starých pramenů, ale o vyšších bozích víme tak málo, že vzniklo z toho mínění dosti obecné, že u nich vyšších bohů vůbec nebylo. Nesdílím však tohoto mínění. Jednak by bylo naprosto nepřírozené, aby u jiných Slovanů, kteří s polabskými na jedné a s východními na druhé straně žili na mnoze až do doby po Kristovu nar. v úzkém styku, nebylo náboženství dospělo k vyvinutí a přeměně jednotlivých vynikajících a vlivu plnějších demonů v bohy, kteří měli své idoly, svůj stálý určený kult, své oltáře a oběti, třeba snad ne hned zvláštní organizaci kněžskou a výstavné chrámy. Jednak pak máme přece jen několik dokladů, které nám tento stav potvrzují a jeli jich málo, nesmíme zapomínati, že nám bylo vůbec o náboženství Slovanů jižních, dále Čechů a Poláků zachováno poměrně velmi málo zpráv u přirovnání se zprávami z Ruska a od Slovanů polabskobaltických. Církev a křesťanství zde nejdříve všechny vyšší formy kultu, idoly, oltáře a svatyně bohů a když začali psáti čeští a polští kronikáři, bylo po tomto druhu pohanství už veta, kdežto historiografie v Polabí a v Pobaltí a do značné míry i v Rusi ještě tento stupeň zastihla. Jinak však není pochyby, že toho rozvoje jako v Polabí pohanské náboženství v Čechách a v Polsku nedostihlo a také malý odpor proti přijetí křesťanství ukazuje, že zde nebylo tak vyvinuto, jako v Polabí a na Baltu. Ale upírati vůbec Polákům a Čechům idolů, svatyní a bohů vyšších kultem opatřených nemám za správné.

57, 59 sl. O prilvických bozích připravoval velké illustrované dílo J. Kollár na sklonku svého života r. 1851 pod titulem „Die Götter von Retra“. Srv. o něm stat K. Vondráka v Sborníku „Jan Kollár 1793—1852“ (Videaň 1893, 243) a J. Srezněvského v ЖМНП. 1851 č. LXX, 87—99. Kollár jim ovšem věřil.

<sup>1)</sup> Srv., co o nich napsal nově V. Jagić v Энци. слав. фил. III. 10, 11 sl., kde i příslušná k nim literatura. Více o nich viz dále v kapitole o písmě (runách) slovanském. Také kameny s obrazy vydané r. 1826 Friedr. Hagenowem (Beschreibung der auf der grossherzog. Bibliothek zu Neustrelitz befindlichen Runensteine) jsou falešné.

O jižních Slovanech dí aspoň Prokopios, — zpráva mluví sice o Slovanech vůbec, ale má především na zřeteli Slovany, kteří se v VI. stol. hrnuli na Balkán a s nimiž se tam Prokopios setkával, — že ctili boha nejvyššího hromovládce, jímž byl patrně Perun, jak jsme už výše na str. 102 viděli. Také po slunečním bohu máme stopy jednak v staré bulharské literatuře (Svarog, Dažbog), jednak v pozdější tradici srbské (Dabog). Jiných však doložití nelze. Všechny ostatní jihoslovanské bohy, které předvedl ve své mythologii jižních Slovanů na př. N. Nodilo nebo Nik. Geržetić Gaspičev,<sup>1)</sup> jsou proto buď jen holé smyšlenky, nebo nesprávné aplikace bohů odjinud vzatých.

U starých Čechů mimo Peruna a Velesa nemáme nic podstatněji doloženého. Staré legendy svatováclavské zmiňují se jen povšechně o idololatrii nebo o pohanských chrámech (templa) v zemi české, ale právě ta z nich, která je nejstarší a pohanské době nejbližší, má zmínku jen o přinášení obětí.<sup>2)</sup> U Kosmy se sice pohanský Vlastislav dovolává při přísaze boha Marta a bohyně války Bellony,<sup>3)</sup> ale to je patrně jen ohlas literatury antické, právě tak, jako když jakási hadačka káže lidu, aby obětovali osla bohům Juppiteru, Martovi, sestře jeho Belloně a zeti Cereřinu.<sup>4)</sup>

Zvláštní bohyně Zelu doložena je teprve ve XIV. století Neplachem a tudíž silně podezřelá,<sup>5)</sup> bohyně Krosina, modla

<sup>1)</sup> N. Geržetić Gaspičev (O vjeri star. Slov. Mostar 1900) uvedl netoliko různá vymyšlená božství všeslovanská, ale vymyslel i celou řadu jihoslovanských: Gabias, Črešnjar, Višin, Grozdana, Dravin, Masa, Vitin, Ruj, Janja, Sirin, Vlasin, Vid, Trebun, Trebič, Pribin, Prvin, Sutvid, Gubnjar, Zemonik, Plevnik, Trtek, Brstuk, Palčik, Dikl, Mrakoš, Zlarin, Zmajan, Pokola atd. (str. 7, 30, 32, 34, 39, 98 sl., 185, 189, 194 sl.).

<sup>2)</sup> Christian ed. Pekař (Nejst. kron. 152, 182) praví jen, že ještě za doby sv. Václava přemnozí přinášeli oběti demonům, kdežto leg. *Oporiet* vykládá, že „(incolae Boemiae) surdis et mutis idolis serviebant,“ a že dále Spytihněv „plurima idolorum templa destruxit.“ Také výraz „idolorum cultores“ opakuje se tu několikrát (ed. Pekař Wenzelslegenden 389, 390, 392, 394, 395, 401).

<sup>3)</sup> Kosmas I. 10: Teste Marte deo et mea domina Bellona.

<sup>4)</sup> Kosmas I. 11.

<sup>5)</sup> Neplach (zemř. 1368) dí v kronice o Čechách: Habebant enim quoddam ydolum, quod pro deo ipsorum colebant, nomen autem ydoli vocabatur Zelu (Fontes rer. boh. III. 460), což parafrasoval německý veršovaný letopis (Fontes III. 231) slovy: „Zely daz war ir got.“ Srv. *Hájek* Kron. 734 a J. Teige Die Gottheit Zelu. Archiv sl. Phil. VII. 645.

*Krasatina*, *Klimba* v kronice Hájka z Libočan<sup>1)</sup> jsou ještě pozdější a máme v nich před sebou buď prostý výmysl Hájkův nebo aspoň suppositici nějaké lidové představy do doby o 1000 let starší. Ostatní pak čeští bohové: Radhošť, Bělboh, Černoboh, Svantovit, Triglav, Děva, Pogoda, Mokoša, Pilvit, Siva, Vesna některých mythologů<sup>2)</sup> jsou představy bezdůvodně k nám přenesené a zcela falešná jsou božstva o nepravé glossy v Mater Verborum opřená: Děvana — Diana, Letnice — Latona, Lada — Venus, Krt, Morana — Hekate, Sytivrat — Saturnus, Porvata — Proserpina, Prija — Venus, Jeseň — Isis, Ztračec — Picus, Chlípa — Salacia atd.,<sup>3)</sup> objevující se v nekritických mythologiích Ign. Hanuše nebo J. Růžičky, kteří je ostatně doplňují ještě řadou dalších, nemožných bohů a bohyň slovanských, převzatých jednak z výmyslů J. Středovského, Pavla Stránského nebo J. Papanka, jednak ze svých vlastních nesmyslných kombinací<sup>4)</sup>.

Jedině *Poláci* mohou se vykáhati pramenem, který, byť i ve všem nebyl spolehlivý a neměl ve všem pravdy, přece z části uchoval pohanské představy mythologické staré Polsky. Je to *Historia Polonica* napsaná od kanovníka krakovského Jana Długoše v druhé polovici XV. stol. (zemř. r. 1480). Długoš v I. knize v stati věnované pravěku popisuje celý pohanský Olymp polský a to slovy následujícími:<sup>5)</sup>

„Constat autem Polonos . . . Jovem, Martem, Venerem, Plutonem, Dianam et Cererem . . . Credidisse coluisseque. Appel- labant autem Jovem Yeszam 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 cole- batur sacris. Martem vocabant Lyadam, quem praesulem et deum belli poetarum figmenta pronuntiant. Triumphos de hostibus

<sup>1)</sup> *Hájek z Libočan* Kronyka (1541) list. 6, 29, 60.

<sup>2)</sup> Vesnu uznával i *Kryk* Einl. 402 i *Máchal* v Nákresu 35.

<sup>3)</sup> *Patera-Svezněvskij* Ческія глоссы 45—81, 130 sl.

<sup>4)</sup> *J. Středovský* Sacra Mor. Hist. (Solisb. 1710) 52 sl. (srv. *Hanus* Wiss. sl. Mythus 74 sl.), *G. Papánek* Hist. gentis Slavorum (Quinque Ecclesiis 1780) 167 sl., *P. Stránský* Resp. Boh. (1634) 247 sl. Sem na př. náleží božstva Chasoň (Jeseň), Ladoň, Zeloň (Dobropán), Hladolet, Chworž, Nočena, Živěna, Merot, Radamas, Ninva, Tassani, Krasopán (Zyzlila), Lada — vše už u Středovského l. c., nebo Danec, Raduga, Dalec, Bystrich, Jamin, Vesnik, Oslad, Stete, Tur, Zlatá baba atd. u Růžičky l. c.

<sup>5)</sup> Ed. *Przedziecki* 1873. I. 47—48 (Opera omnia X.).

et animos feroces ab illo sibi precabantur conferri, asperrima illum placantes cultura. Venerem nuncupabant Dzydzilelya, quam nuptiarum deam existimantes prolis fecunditatem et filiorum atque filiarum ab ea sibi deposcebant numerositatem donari. Plutonem cognominabant Nya, quem inferorum deum et animarum, dum corpora liquunt, servatorem et custodem opinabantur; postulabant se ab eo post mortem in meliores inferni sedes deduci. Et illis delubrum primum in Gnesnensi civitate, ad quod ex omnibus locis fiebat congressus, fabricarunt. Dianae quoque, quae superstitione gentili femina et virgo existimabatur, a matronis et virginibus sarta simulacro suo offerebantur. Ceres a colonis et agriculturam exercentibus frumentorum grana sacris certatim ingerentibus colebatur. Habebatur et apud illos pro deo Temperies, quem sua lingua appellabant Pogoda, quasi bonae aurae largitor, item deus vitae quem vocabant Zywyje. Et quoniam imperium Lechitarum in regione vastissimas silvas et nemora continente fundari contigerat, quos Dianam a veteribus inhabitare et illorum nactam esse imperium proditum fuerat, Ceres autem mater et dea frugum, quarum satione regio indigebat, fingebatur: Diana lingua eorum Dzewana et Ceres Marzyana vocatae apud illos in praecipuo cultu et veneratione habitae sunt. His autem diis deabusque a Polonis delubra, simulacra, flamines et sacra instituta atque luci et in praecipuis frequentioribusque locis sacra et veneratio habita, solennitates cum sacrificiis institutae ad quas mares et feminae cum parvulis convenientes, diis suis victimas et hostias de pecoribus et pecudibus, nonnunquam de hominibus in proelio captis offerebant, qui confusam ac popularem deorum placandam multitudinem libaminibus credebant; in eorumque honorem ludi certis anni temporibus decreti et instaurati, ad quos peragendos multitudo utriusque sexus ex vicis et coloniis in urbes convenire pro diebus institutis iussa, ludos huiusmodi impudicis lascivisque decantationibus, et gestibus, manuumque plausu et delicata fractura, caeterisque venereis cantibus, plausibus et actibus, deos deasque praefatas repetitis invocando observationibus depromebant. Horum ludorum ritum et nonnullas eorum reliquias Polonos, quamvis ab annis quingentis Christianitatis cultum constat professos, usque ad praesentia tempora annis singulis in Pentecostes diebus repetere et veterum superstitionum suarum gentilium annuali ludo, qui idiomate eorum Stado id est grex appellabatur, quod greges hominum ad illum peragendum convenient et in cuneos

seu greges divisi illum tumidi ingenii et seditiosi, in voluptates, segnitiam et comessationes proni, peragunt, meminisse.

Jmenuje tu tedy Długoš kruh následujících bohů, jimž prý staří Poláci stavěli chrámy a idoly, kteří měli organizované posvátné kultury a kněze a kteří by podle toho byli skutečnými bohy vyššího rázu: *Jesza* — Juppiter, *Lyada* — Mars, *Dzyczyleya* — Venus, *Nya* — Pluto, *Pogoda* — Temperies, *Zywoye* — deus vitae, *Dzewana* — Diana, *Marzyana* — Ceres.

Zprvu v nekritické době slovanské mytologické literatury věřilo se všemu, pak časem nastupovala reakce opačná a teprve r. 1892, když vydal Al. Brückner nový rozbor Długošův,<sup>1)</sup> byl jeho zásluhou tento pramen postaven do náležitého světla.

Že Poláci věřili i ve vyšší bohy a nejen v demony nižšího řádu, kteří, jak jsme výše viděli, byli majetkem všech Slovanů, nepochybují, i když nemáme zření k Długošovi. Jest sice pravda, že není o tom přímých dokladů, ale nepřímě nám to dosvědčuje existence bohů společných a vůbec celkový stav staroslovanské mytologie. Také není myslitelné, že by se byli v Polsku nevyvinuli, když v blízkém sousedství u příbuzných Pomořanů a Laticů vidíme kult bohů tak rozkvetlý a vospělý. Zajisté, že nejstarší kulturní a kmenová střediska polská, Krušvice, Poznaň a Hnězdo, která ležela v samém sousedství Laticů a Pomořanů, byla zároveň i centry kultovními, třeba jsou o tom jen tradice pozdější. V tom povšechném smyslu možno dáti víru Długošově zprávě o Hnězdně, i když bychom jinak detailů jejích nemohli pokládati za skutečnost<sup>2)</sup> a podobně se to má s polskou tradicí XV.—XVII. stol. o třech idolech na Lysé hoře, pověstně výšinně čarodějné u Kielců, kde už v XII. stol. stál na vrchu svatokřížském klášter Benediktinů s kostelem sv. Trojice.<sup>3)</sup> Na tom všem je pravdy

<sup>1)</sup> Al. Brückner Archiv sl. Phil. XIV. 170 sl. Po Brücknerovi pokusil se o další podrobný rozbor, daleko ne tak kriticky, ještě S. Matusiak Olimp polski podług Długosza (Lud. XIV. 1908. 19—90). On soudí ovšem, že Długošova zpráva opírá se o starý prvotřídní pramen, čehož však nijak nelze dokázati (srv. výše str. 12). K tomu srv. i jeho Dodatek do Olimpu polskiego (Lud 1908. 205).

<sup>2)</sup> Długoš připomíná chrámy bohů Jeszy, Lady, Dzyczyleye a Nyje, a pouti k nim z celého Polska, dále idól Dzewanin a kult Marzyanin. Mimo to říká, že i na jiných místech Polska měly svatyně, idoly, kněze a organizované kultury.

<sup>3)</sup> Tradici tuto zapsal nejdříve po česku Jan Katarzynka na poč. XV. století, po něm polští prepisovači v XVI. stol., o nichž srv. stař. S. Ma-

asi tolik, že bylo na těch místech pohanské středisko kultovní, jako na Sobótce v sousedním Slezsku.<sup>4)</sup>

Pokud se týče bohů samých, tu pravděpodobně v době Długošově nebylo již v lidu představ a jmen skutečných bohů vyšších, které kdy Poláci znali a ctíli. Ti zašli s přijetím a rozšířením křesťanství v Polsku v X. i XI. stol. Bohové, kteří měli svatyně a idoly, byli rychle vykořeneáni a nahrazení svatými, chrámy a sochy vyvráceny a nahrazeny římskými kostely a kláštery a tím lid poměrně rychle přiveden byl k zapomenutí. Jen tak si vysvětlíme, že jich do stol. XV. žádná tradice stará a věrohodná nevzpomíná. Jinak se však měla věc s různými postavami z kruhu nižších demonů, kteří za doby pohanské neměli význačné úlohy, kteří neměli chrámů, idolů a kněžských organizací. Ti v lidu zůstali, těch křesťanství nevykořenilo. Nebylo ani s to tak učiniti, ba z části se jim přizpůsobilo. Proto, když v XV. století Długoš nebo jiní kněžští kazatelé vzpomínali pohanství starého a jeho zbytků, byly to přirozeně jen tyto zjevy nižšího řádu, které v lidové víře nacházeli a které jí vytýkali. Tak se předem musíme dívat na význam Długošova pantheonu polského a totéž potvrdila studie Brücknerova a jeho speciální rozbor Długošových bohů.

Brückner má jistě pravdu v tom, že hlavním pramenem Długošovým byly staré obřadné písně jarních a letních lidových slavností, v nichž se jednotlivá jména jeho bohů ozývala, dále různá pořekadla a pověry současné. Długoš si nevymyslel jmen svých bohů, — v tom je tedy věrohodný — on pouze jména, která našel v lidové tradici, stotožnil s bohy řeckými a římskými a tím z nich vytvořil polský pantheon. Že tomu tak, ukazují nám ještě jiné současné prameny: nejstarší latinskopolská kázání, v kterých se ukazuje totéž, tatáž jména, ale bez výkladu Długošova, jak dále poznáme. Není tedy třeba pochybovati o tom, že v staré polské tradici lidové, a řekněme i v mytologii, Jesza, Lada, Nyj, Dzyczyleya, Marzana, Dzewana, Pogoda existovaly,

*tusiaka* Tria idola na Łysej Górze (Lud XIV. 313 sl.). Matusiak ovšem legendě této přikládá plnou víru a stavbu kláštera klade už do doby Doubravčiny, kdežto jej Boguchwał připisuje teprve Boleslavu Křivoústému (1102—1139). Tři tam uváděné idoly jsou *Ládá*, *Leli* a *Bodá*. Božství Boda není vůbec nikde jinde doloženo a proto jméno jeho Matusiak pokládá za korruptelu z *Baba*, t. j. velká matka bohů (l. c. 321), což postrádá vší podstaty. Srv. k tomu též *Semenowicz* Archiv sl. Phil. IX. 528 a *Brückner* Kaz. 11. 327.

<sup>4)</sup> Srv. Dětmar VII. 44 (VIII. 59) k r. 105.

ale je nutno, stanoviti přesně, jaké tam měly skutečné místo a jaký byl jejich význam. Lid v ně skutečně v XV. stol. a před tím věřil, nebo je aspoň jmenoval, — ale nebyly ohlasem vyšších bohů, jak si to Długoš představoval. Jediný důvod pro vyšší formu a vyšší funkce Długošových bohů je stotožnění s bohy mythologie řeckořímské. Důvod tento nemá však už a priori váhy, poněvadž je pozdní a poněvadž později vůbec bylo zvykem dávat pohanským demonům skutečným i domnělým jména latinská nebo římská. Srv. analogie výše uvedené na str. 152 a 165. Tato interpretace může mít význam jen potud, že se funkce slovanského božství buď shodovala nebo aspoň sblížovala s funkcí boha antického a že tedy ze stotožněného boha antického směli bychom souditi aspoň do jisté míry na funkci a význam bytosti domácí. Tak aspoň by nasvědčovalo srovnání Nyja s Plutonem (o významu Nyja a naví — záhrobí srv. výše str. 38). Ale myslím, že bychom se ocitli na scestí, kdybychom tento výklad chtěli na všechna jména aplikovati. Zde dlužno bedlivě uvažovati a souditi o každém případě zvláště.

Polští bohové Długošem uvedení jsou celkem dvojího druhu: jednak bohové, kteří mu vznikli z nesrozumitelných jmen, zejména refrainů a interjekcí starobyklých písní obřadných, jednak bohové vytvoření z demonů nebo z postav, figurujících při slavnostech stejně starobyklých, původu jistě pohanského. Do první řady patří Lada, Jasza rovněž jako z jiných polských pramenů doložený Lel a Polel, do druhé Nya, Dziewana, Marzana, Pogoda, Dzydzilelya a Zywie.

S první skupinou má se to takto.

Ve středověku církve ve všech slavnostech lidových, zejména při nichž se hlučně zpívalo a tancovalo, viděla hry a osidla ďábelská, proti nimž bylo nutno vystupovati. Máme toho řadu dokladů v kázáních a poučeních církevních XI.—XV. stol. V Polsku nejhůře působily na nervy tehdejšího duchovenstva nesrozumitelné refrainy písní a formule, o nichž se za to mělo, že to jsou zbytky kultu pohanského a názvy starých bohů.<sup>1)</sup> Tak se dívalo duchovenstvo polské, jak vidíme z různých kázání a usnesení, i na refrain *leli* — *poleli*, i na refrain *lado*, *jaszo* a pod., kterými tehdy v XIV.—XV. stol. a patrně už odedávna končily různé

písně obřadové při svatbách a výročních slavnostech.<sup>2)</sup> Byli to proto sami kněží křesťanští, kteří tato slova přenesli do mythologie a utvořili z nich bohy pohanské *Ładu*, *Lela*, *Polela* a *Jaszu* neboli *Jeszu*, a tak učinil i Długoš. Ovšem zůstává stále otázkou, jak se tyto refrainy a interjekce dostaly do písní obřadných (svatebních a pohřebních) a na jisto starých. „*Vetustissima carmina*“ nazývá je v XVI. stol. Miechowski.<sup>3)</sup> Brückner je sice vykládá za pouhé apellativum (*łada*), za partikuli (*jesza*) a interjekci (*lel—polel*) beze všeho významu,<sup>3)</sup> ale nevím, má-li v tomto boču vždy pravdu, poněvadž nelze a priori vyloučiti možnost jinou: že totiž to jsou apellativa bytostí, ba snad i demonů v písních volaných, neboť by bylo vždy podivné, kdyby byli Długoš, Miechowski a jiní současní kněží pouhé, naprosto nic neznamenající interjekce nebo partikule vykládali za bohy. Co by je k tomu bylo

<sup>1)</sup> Jsou proto tyto doklady (viz Brückner Kaz. II. 326). Statut diecese krakovské z r. 1408 připomíná „*Cantus paganici (tempore Pentecosten), in quibus ydola invocantur et venerantur*“. Ruk. ossoliňský č. 1627 z téže doby obsahuje „*Statuta provincialia*“, v nichž čteme (k. 262): „*Item prohibeatis plausus et cantalenas in quibus irvocantur nomina ydolorum lado yleli yassa tya que consueverunt fieri tempore festi penthecosten*.“ V postille polského husity (Prace filol. III. 572) čteme po výkladu o Belzebubovi: „*Et sic Poloni adhuc circa Penthecostes Alado gardzyna yesse colentes ydola in eorum Kalenda et proch dolor istis ydolis exhibitur maior honor tunc temporis a malis christianis quam deo; quia puelle, que per totum annum non veniunt ad ecclesiam adorare deum, illo tempore solent venire ad colenda ydola*.“ V rukop. čenstochovském z r. 1423 Jana z Michoczyna na konci kázání na Zelené svátky čteme: „*Sed proh dolor . . . conveniunt vetule et mulieres et puelle non ad templum, non orare, sed ad coreas non nominare deum, sed dyabolum scilicet ysaya lado ylely ya ya . . . Tales cum diabolo venerunt, cum eodem reddeant et nisi peniteant, transient cum yassa lado ad eternam dampnationem*.“ Srv. dále i kodex s legendami a kázáním z pol. XV. stol. (*Lubicz Prace fil. V. 60*): „*Idola Polonorum fuerunt ista Alado agyessze*“. *Ilelu-Polelu* připomíná i Postępek prawa czartowskiego z r. 1570 (Brückner l. c. 327), idoly *Łádá*, *Bodá*, *Łeli* i vzpomenuť už pověst o založení kláštera na Lysé Hoře z r. 1550 (srv. výše str. 169). Dále sem náleží zápis M. Miechowského (Chron. Polon. 1521 II. 2): „*Adorabant Ledam matrem Castoris et Pollucis . . . quod auditur in hodiernam diem a cantantibus vetustissima carmina: Lada Lada Ileli Ileli Poleli cum plausu et crepitu manuum, Ladam Ledam vocantes non Martem, Castorem Leli, Polucem Poleli*“, — dále zápis Guagniniho (Chron. Pol. ed. Pistorius II. 346): *Ladonemque canentes . . . Lado Lado . . . manibus conplaudentes in gyrum choreas ducunt*.

<sup>2)</sup> Srv. pozn. předešlou.

<sup>3)</sup> Enc. I. c. 158—160.

<sup>1)</sup> Brückner Enc. pol. IV. 2, 158—160, Archiv I. c. 173, 181.

vedlo, kdyby nebyl lid do nich přece tehdy vkládal více — totiž představu nějaké, třebaš již neurčité bytosti, kterou volal? Tomu by také nasvědčovaly personifikace zachované v písních a v pořekadlech nebo stará kázání, v nichž se mluví o idólech Lady a Jeszy, ctěných o letnicích, a pod.<sup>1)</sup>

Podávám-li proto dále výklad shodný s Brücknerem v tom směru, že Długoš vytvořil svá božstva ze slov v refrainech obřadných písní a interjekcí, nevylučuji při tom možnosti, že slova ta se dostala do písní v praegnantnějším významu, než na př. ve významu pouhé církevně slovanské partikule, nebo pouhé onomatopoeické interjekce při kolébání a pod. Ale materiál náš a filologický rozbor zatím ještě nedovoluje, abychom od možnosti přešli k pozitivnímu tvrzení.

Pokud se pak týče jednotlivých jmen a představ, tu výraz *lado (lada)*, jenž se podnes hojně ožívá v svatebních písních polských, ruských, srbských, bulharských, slovinských na počátku nebo na konci veršů ve formě *oj lado, lador*<sup>2)</sup>, původně značil manžela nebo milence, ev. milenku, jak vidíme zejména z textů staroruských a staročeských.<sup>3)</sup> Udělal-li Długoš z toho Ladu, boha války, analogického římskému Martu, stalo se tak asi tím, že znal text staré písně, v níž byl refrain *lado gardzina*, zachovaný nám v polském kázání z XV. stol., již výše na str. 171 citovaném, kde polské *gardzina* — č. *hrdina* přivedlo jej k vojenskému a váleč-

<sup>1)</sup> Bohů vyšších v nich však spatřovati nelze. To Długoš přibájl a všechny obrany, výklady a identifikace, které pro to nově snesl S. Matusiak, jsou nesprávné. Srv. v jeho statích *Olimp* polski str. 23, 59, 64 sl., 206, 220 sl., *Tria idola* 316 sl.

<sup>2)</sup> Srv. *Potebnja* *Объяснения* I. 16 sl., *Hrinčenko* *Слов.* II. 341, *Žmigrodzki* *Obrz.* wes. 35. 46, 48, 68, 70, 77 sl., 90, 245, *Matusiak* *Lud* XIV. 321, *Bogusławski* *Dzieje* II. 748, *Dikarev* *Програма до збирання від.* (Мат. до укр. н. III.) 7 sl., *Geitler* *Tradice* *Thraků* 25, *Marinov* *Жив.* Стар. III. 126. *Pleteršnikův* slovník uvádí ze staršího Cigalova frasi *lado gnati* — schreien (I. 495). Srv. i české pořekadlo u *Čelakovského* *Mudrosloví* 494. Sem náleží dále i slova odvozená, jako *malor. ладовати, ладкати* — pěti svatební písně (*Miklosich* *EW.* 159, *Hrinčenko* *Слов.* II. 340), pol. *ładhowanie, ładhować* (*Žmigrodzki* *Obrz.* 35). V Bulharsku t. zv. *ладване* je obyčej na den sv. Jana Křtitele; při něm se nosí svčena voda, do níž se házejí prsteny a kytice za zpěvů, při nichž se vyzývá „Ой ладо, момче младо!“ (*Marinov* *Нар.* вѣра 497). *Lado* slyšíme i na *Žmudi* (*Brückner* *Litwa* 111).

<sup>3)</sup> Stč. *lada* — dívka, panna (srv. i adj. *ladný*) u *Dalimila* 13, v leg. o sv. Kateřině v. 2272., v leg. brněnské o sv. Jiří 72 (*Gebauer* *Stč.* sl. II. 198).

nému významu „boha“ *Lady*,<sup>1)</sup> kdežto zase u jiných vznikla z funkce svatebních písní představa *Lady*, boha sňatku, jak ji vidíme zejména u autora *Gustinského* letopisu nebo v *Gizelově* *Synopsi*<sup>2)</sup> a patrně už u *Guagniniho*.<sup>3)</sup> Význam *Lady* prodělal vůbec mnoho metamorfosí, a variace rodu vedla docela některé k tomu, že si vytvořili bohyni *Ladu*, bohyni jara a lásky, jakousi slovanskou *Venuši*,<sup>4)</sup> k čemuž jim později poskytla podporu falešná česká glossa, zapsaná do *Mater Verborum*.<sup>5)</sup>

Uvážíme-li však vše, nemůže býti pochyby, že nějaká bohyně lásky *Lada* nebo bůh války *Lado* u pohanských Slovanů nebyl, neboť ani jedno ani druhé není u nich doloženo a výklad *Długoše*

*Str. лада* — manžel v *Slovu o pluku Igorově* (ed. *Erben* *passim*, srv. *Svezněvskij* *Mat.* II. 3). Srv. i *Dalů* *Слов.* II.<sup>2</sup> 601. s. v. *ладо, лада*. v Bulharsku dívka ustrojená jako nevěsta a vedená před církevním věnčením k prameni sluje *лада* (*Marinov* *Жива* стар. III. 117 sl., *Karavelov* *Пам.* I. 204).

<sup>1)</sup> Tak po *Długošovi* vykládali *Ladu* i *Cromer* (*De orig. Pol.* III. 1) a *Miechowski* II. 2 (ed. *Pistorius* II. 20).

<sup>2)</sup> V *Gustinském* letopise z pol. XVII. stol. (ПСРЛ. II. 257) označen je *Lado* jako bůh sňatků: „Ладо, богъ пекельный, сего вѣрили быти богомъ женитвы, веселія . . . сему жертву приношаху хотящїи женитися, дабы его помощію бракъ добрый и любовный былъ. Сево Ладона, съса по нѣкакыхъ странахъ и доннѣ на крестинахъ и на срацѣхъ величаютъ, поуще своя нѣкія пѣсни и руками о руки или о столъ плещуше Ладо, Ладо, преплетающе пѣсни своя, многожды пминають.“ Podobně *Gizelova* *Синописъ* 46 (*Famincyn* *Божества* I. 259) dří, že slaví *Lado* на срачнхъ веселіяхъ и того идола ветхую прелестъ руками плещуше и о столъ сїюше възпѣвають.“ Z ruských textů přešlo to i do kronik rumunských (*Arch. sl. Phil.* 1906, 575, *Псп.* 1906, 147).

<sup>3)</sup> *Ed. Pistorius* II. 346: mulieres et virgines Ladonem canentes et Lado Lado frequentius ingeminatis manibus complaudentes in gyrum choreas ducunt.

<sup>4)</sup> Záměnu rodu nalézáme už u *Miechowského* (*Chron. Pol.* 1519 p. XXIII.), ale jemu je *Leda* mater *Castoris* et *Pollucis* (*Lela-Polela*), tak i u *Strykovského* (*Kron.* 137, 146). *Miechowski* dří nejdřívě, že ctili *Ledu*, boha války a o něco dále: adorabant *Ledam* matrem *Castoris* *Pollucis* . . . cantantes vetustissima carmina: *Lada* *Lada*, *Ieli*, *Ieli* *Poleli* cum plausu et crepitu manuum, *Ladam* *Ledam* vocantes non *Martem*. O *Ladě* jakožto slovanské *Venuši* psali mnozí, jako *Kollár*, potom *Hanuš* (*Wiss.* sl. *Myth.* 345 sl.), *Erben* (*Nauč. Sl.* IV. 1130), *Afanasjev* (*Возрп.* I. 227), *Žmigrodzki* (*Obrz.* I. c.), *Bogusławski* *Dzieje* II. 748, *Vs. Miller* *Оч.* и пр. 318, až po dnešního *Růžičku* (*Sl. bájesl.* 75). Správně ji však vyloučili *Potebnja* *Объясн.* малор. пѣсень I. 23, *Máchal* *Nákres* 35, *Leger* *Myth.* 158, *Krek* *Einl.* 403, *Aničkov* *Пѣсня* I. 40 sl. *Famincyn* (*Бож.* 253 sl.) pokládá *Ladu* za slunečního boha po celém Slovanstvu ctěného, tak i *Smičiklas* *Pov.* hrv. I. 46.

<sup>5)</sup> *Lada* — venus, dea libidinis, cytherea (ed. *Paterra-Svezněvskij* 55, 146).

i těch, kteří jej následovali, opírá se vskutku jen o refrainy starých písní, kterým v XV. a XVI. stol. lid již dobře nerozuměl. Připustil bych ve smyslu svrchu podaného výkladu jen tolik, že v apostrofe *lado, lado!* nemáme před sebou konkrétního ženicha nebo milence, nýbrž jakousi bytost abstrahovanou a symbolisovanou, představu, která se volá, aby konkrétní sňatek přivedila a uskutečnila. Ale více nic. Bůh fyzické lásky to přece jen není.

Totéž v celku platí o Džugošovu *Jaszovi* neboli *Jeszovi*, jenž, jak vidíme z výše citovaných pramenů, objevoval se také v XV. stol. v interjekcích písní obřadných. Odtud jej vzal i Džugoš, ale právě pro souvislost jeho s Ladem a textem kázání, které mluví o ctění idólů, nelze vyloučiti možnost, že slovo *Jasza* v těchto písních označovalo více než pouhou interjekci, pouhou partykuli, jak Brückner nebo Sobolevskij vykládají.<sup>1)</sup> Ale jinak všechno ostatní, co o *Jeszovi* bylo napsáno a pověděno, nejsou než pouhé kombinace a hypotese nezdůvodněné,<sup>2)</sup> zejména Matusiakovo stotožnění polského *Jeszy* s polabským Jarovitem.<sup>3)</sup>

Podobně se to má s *Lelem* a *Polelem*. Těch sice sám Džugoš nejmenuje mezi bohy polskými, nýbrž teprve M. Miechowski, ale vznik literární představy boha *Lela* a *Polela* je stejný jako u předešlých. V XV. a XVI. stol. ozývala se jména tato v nesroz-

<sup>1)</sup> Brückner zprvu r. 1892 ukázal na boha války mythologie keltické *Hesa* (*Ēsus*, Archiv I. c. 184), ale v paralelu ho sám neuvádí a jen z daleka poukázal na zprávu Dětmarovu, že Lutici měli boha války ženské podoby, jímž by mohl býti tento *Jesa*. Dnes však ji opouští a je mu *Jesza* pouhým refrainem: „bez znaczenia“. „Jest to partykula życzeniowa starostowiańska, por. *юма* — utinam,“ dří v Enc. pol. IV. 2. 160, tedy tak, jak napsal i A. Sobolevskij Mat. 270. O této optat. partikuli srv. *Iljinskij* JF. XXVIII. 202, Roc. sl. V. 277. *Jesse* je jméno, jež dal podle uherskopolské kroniky (XII. st.) *Bela* svému synu, který si vzal za ženu *Polku*, sestru *Měškova* (*Bielowski* MPH. I. 498).

<sup>2)</sup> O bohu *Jeszovi* psal už dissertaci *Bandkie* De *Jessa* et *Nia* Polonorum diis. (Srv. koresp. jeho s Dobrovským ed. *Francev* 23, 30.) Dobrovský měl tohoto boha za přejatého od Tatarů nebo Finnů (l. c.).

<sup>3)</sup> Lud XIV. 19—63, 177. Matusiak l. c. dovozuje, že jméno je zkratka z jména *Jarowit* (Jech — *Jesza* jako *Stach* — *Stasza* ze *Stanisław*), že je to totéž jméno a týž bůh, který se skrývá v moravském *Jasoni* (podle *Stredooského*) v rus. *Jorsu-Chorsu*, v lit. prus. *Jorko* (*Korko*, *Kurko*), r. *Jarilu*, v slezském *Jaraszku*, v rujanském názvu města *Jarkowa* (germ. *Arkona*). Vše prý značí boha jednoho, který měl na různých místech severních Slovanů přívlastky *Svatovit*, *Triglav*, *Svarožič*, *Radogast*, *Perun*, *Dažbog* a zván byl obecně *Vitem* (od *viti*) t. j. věnčeným, králem nebo dědem, i *Rodem*. Srv. dále i stať *Leciejewského* v *Ludu* XVI. 181 sl.

umitelných refrainech starých písní<sup>1)</sup> a z nich zkonstruoval M. Miechowski *Lela* a *Polela*, syny *Ladiny* a stotožnil je s řeckými polobohy *Kastorem* a *Poluxem*, syny *Ledinými*,<sup>2)</sup> což po něm mnozí opakovali.<sup>3)</sup> Ovšem že s nimi *Lel* a *Polel* nemají nic společného a za polské bohy jich pokládati nemůžeme. Výklady S. Matusiaka o totožnosti *Lela* s *Jesjou* a *Polela* s *Ladou* presvědčiti nemohou.<sup>4)</sup> Spíše zasluhuje pozornosti *Dikarevovo* sestavení *Lela*, *Lelija* s ř. *“Ηλιος*.<sup>5)</sup>

Jiného rázu jsou však další polská božstva Džugošova: *Nyja*, *Pogoda*, *Żywie*, *Dzydzylelya*, *Dziewana* a *Marzana*.

Ta nesporně mají podklad mythologický a Džugoš je pouze nesprávně povýšil na vyšší bohy polské s idóly, chrámy a kněžstvem.

Pokud se týče *Nyje* (od *nýti* jako *myja* od *mýti*, *ryja* od *rýti*), personifikace záhrobí a *Pogody*, personifikace větru a dobrého počasí, zmínil jsem se o obou již výše (str. 38, 80) v kategorii analogických nižších demonů a nelze, myslím, ani jednu ani druhou bytost pokládati za něco vyššího.<sup>6)</sup> Totéž platí o bohu *Żywie*

<sup>1)</sup> Nejstarší doklady z XV. stol. viz napřed na str. 171. Jinak se však *Lel* a *Polel* ozývá dosud v písních nebo říkadlech ruských, polských, českých, bulharských (*Dovnar Zapolskij* Тр дн IX. Арх. с. Vilno, Prot. II. 112, *Potebnja* Очърх. I. 16 sl. *Dalb* Слов. II.<sup>2</sup> 636, *Dikarev* Програма 10 sl., *Lud* XIV. 317, 323 sl., *Zibrť* Králové 8, Псн. 1907, 812, Псн. 1906 147) i rumunských (*Gaster* Arch. sl. Phil. 1906, 575 a *Dikarev* l. c.). Srv. i volání zapsané *Menetiem* v XVI. stol. (Scr. rer. liv. II. 391, *Kotljarevskij* Порр. об. 150).

<sup>2)</sup> Chron. Pol. II. 2 (1521). Viz citát výše na str. 171.

<sup>3)</sup> *Kromer* De orig. Pol. III. 1. (sunt qui his — totiž bohům Džugošovým — addunt *Lelum* et *Polelum* quos in conviviis et computationibus appellari adhuc audimus eosque *Castorem* et *Pollucem* esse autumant), *Guagnini* Chron. Pol. ed. *Pistorius* II. 346, *Sarnicki* Ann. Pol. 1587 (ed. 1712, 1045), *Strykowski* 1581 (ed. 1846, 137), *Bielski* Kron. 1597 (ed. 1856, 71). Sem náleží i pověst svatokřížská o *Lysé Hoře* z XV. stol. s idólem *Lela* (srv. výše str. 169) a další tradice z XVI. a XVII. století, o nichž srv. u Matusiaka *Lud* XIV. 314—319. Mnozí *Lela*—*Polela* stotožňovali i s dvojicí *Alků* (*Alci*), ctěnou u suevských *Nahanarvalů* podle zprávy *Tacitovy* v Germ. 43. (srv. *Bogusławski* Dzieje II. 750), ovšem neprávem.

<sup>4)</sup> *Lud* XIV. 59 sl., 66, 316 sl. Za skutečné božství pokládá *Lela* i *Kacarov* Псн. 1907. 812.

<sup>5)</sup> *Dikarev* M. Програма II.

<sup>6)</sup> Matusiak nesprávně vykládá *Nya* za chybné čtení z původního *Niga*, stsl. *něga* (č. *něha*, rozkoš), poněvadž vodil duše do rozkošného ráje a supponuje dále, že jej *Rusové* zvali *Роскъшь* (*Lud* XIV. 74 sl.). Boha *Pogodu* stotožňuje s *Helmoldovou* *Podagou* (srv. zde výše str. 155) a *Żywie* opravuje v *Żywa* — deus vitae (l. c. 88).

zvaném, který podle pravděpodobného výkladu Brücknerova byl nějakým demonem domácnost ochraňujícím.<sup>1)</sup> *Dzydzilelya* pak, jak ukázal Brückner, nebyla nic jiného než pol. *dzieci-lelya*, stsl. \**děti-lelja* t. j. chůva děti opatrující,<sup>2)</sup> tedy nějaká bytost původu nejspíše manistického, které matky svěrovaly uspávající děti, jako my andělu strážnému. Bohyní však Veneře obdobnou nebyla a s ní ji spojil Długoš patrně jen na základě toho, že byla ochránkyní dětí a tím též manželského plození.

Pro existenci a funkci bohyně *Dziewany*, stsl. *Děwany* nemáme mimo Długoše žádného jiného dokladu a není pochyby, že v tomto případě vedla jej k divinaci a k identifikaci s Dianou pouhá a náhodná podobnost jména figuriny analogické Marzeně při obřadné výroční slavnosti, jak souditi musíme z dalšího líčení Długošova, kladeného do doby Měškovy.<sup>3)</sup> Stojí také za zmínku, že *dziewana* je vedle *dziwizna* polský název divizny (*Verbascum*). Bohyně *Děwany* ani v polském ani v slovanském pantheonu nebylo. Ign. Hanuš a po něm Ř. Krek byli rozhodně v nepravu, když do něho vložili i *Děvu* nebo *Děvanu*, jako bohyni jara a plodnosti,<sup>4)</sup> poněvadž není pro ni dokladu mimo tuto ne-

<sup>1)</sup> Brückner I. c. 179. Srv. výše str. 48. Na Długošovi založil i Prokosz (Chron. slavosarm. ed. Varš. 1827, 113) své vypravování o chrámu Živině (divinitas Žiwya) na vrchu Živci pod Beskydem u Krakova. Srv. *Zíbrt Seznam* 68 a *Bogusławski Dzieje* II. 745.

<sup>2)</sup> Brückner Archiv XIV. 173, Enc. pol. IV. 2, 161. (dzeci lelejača). Složka *lelya* je velmi starobylá a značí onomatopoeticky kolébání, srv. r. люляти, леплять, лиллять, лююкаты — kolébati, люля, люлка — kolébka, b. люльйъ, люлямъ, srbch. *ljuljati*, č. *lulati*; dále srv. pol. *lelejać sie*, stč. *leleti z leleti* — kolébati s interjekcemi люли, люята, *leli* (srv. i stind. *lčlati* — pohybuje se sem tam, nhn. *tullen* — in den Schlaf singen). *Miklosich* EW. 72, *Berneker* EW. I. 759, *Gebauer* Stč. sl. s. v. Vedle formy *Dzydzilelya* mají jiné rukopisy formu kratší *Dzidziela*, což by připomínalo zase pol. „dziady“ a „dziedzily“, název zábav společenských velkonočních (Prace fil. VI. 226, Brückner Enc. I. c.) Matusiak však zcela nesprávně (Lud XIV. 71), vykládá je prvou část jména za fem. od *dziad* a druhou za fem. tvar od *lel* — velký, rekonstruuje původní \**Dziedza-lela* — magna mater.

<sup>3)</sup> Quae idolorum confractio et immersio tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dziewannae et Marzannae in longo ligno extolentibus et in paludes proicientibus“ (II. I. ed. *Przeddziecki* X. 117). Srv. Brückner I. c. 174. Długoš píše *Dzewana*, *Dziewana*, *Miechowski Dzeviana*, *Krömer Ziewana* sive *Ziewonia*, *Strykowski Ziewonia*, *Dziewanna*, *Guagnini Ziewonia*, *Sarnicki Dzevonia*. Srv. *Bogusławski Dzieje* II. 763.

<sup>4)</sup> Ign. Hanuš *Děva* zlatovlasá bohyně pohanských Slovanů (Poj.

věrohodnou zmínku Długošovu a potom falešnou glossu v *Mat. Verborum*.<sup>1)</sup>

*Annaly* Magdeburské a kronika připomínají sice k r. 804 až 814 a 937, že v Magdeburku stála svatyně a Karlem Velkým vyvrácena byla socha Dianina,<sup>2)</sup> ale to je jen doklad pro existenci nějakého božstva ženského (*Siva?*), Dianě snad podobného, jež proto označili lat. jménem *Diany*, jako jiná božství jménem *Jova*, *Merkuria*, *Marta*, *Saturna*, *Vulkana*. Že by tam však vskutku byla stála socha sl. *Děwany* neb *Děvy*, z toho přece jen souditi nelze.<sup>3)</sup>

Zbývá ještě bohyně *Marzyana* Długošem stotožněná s římskou *Cererou*. Při ní patrně Długoš polské jméno *Marzany*, které se rovněž dávalo za jeho doby figurině při jarním obřadu vynášení a topení smrti i obcházení s litem (srv. dále o tom), vyložil za božství a spojil s jménem antické *Cerery*, bohyně polní úrody, asi proto, že figurina *Marzany* byla ze slámy, klasy a kvítím ověněná, jak poznáme v dalším líčení výročních slavností slovanských. Žádný z hojných dokladů neukazuje však, že by pol. *Marzana*, nebo č. *Mařena*, slov. *Morena*, *Mariena*, malor. *Maréna* byla bývala nějakým božstvem vyšším. Všude v ní vidíme jen symbol a personifikaci buď smrti nebo uplynulé zimy, kterou jaro definitivně zapuzuje a ničí. O tom tedy, že by Długošova *Marzyana* byla skutečnou bohyní polského *Olympu*, nemůže býti řečí<sup>4)</sup> a totéž platí o sl. *Moraně*, jež jako bohyně smrti je vůbec jen výtvořem literárním, opřeným o falešný zápis v *Mater Verborum*.<sup>5)</sup>

## 5. Víra v jednoho, nejvyššího boha.

Na jednom místě své kroniky slovanské vykládá *Helmold*, jak Slované, ctíce řadu různých bohů, nezapírají, že mezi nimi je na nebesích ještě jeden bůh, nejvyšší vládce ostatních, z něhož

král. spol. nauk. Praha 1860), *Krek* Einl. 403. Tak i *Matusiak* Lud XIV. 81, *Bogusławski Dzieje* II. 763, 779.

<sup>1)</sup> *Děvana* letničina i perunova dci (ed. *Patera-Srezněvskij* 48).

<sup>2)</sup> *Ann. Magd.* MG. XVI. 143, a *Chronicon Magdeb.* k r. 804—814. *G. Mülverstedt* Reg. archiep. Magd. (Magdeb. 1876) I. Nr. 21, 82, *Meibom* Scr. r. Germ. II. 270, Magdeb. *Schoppenchronik* ed. *Janicke* 8.

<sup>3)</sup> Tak učinil *Bogusławski Dzieje* II. 779.

<sup>4)</sup> Brückner Archiv I. c. 175, 177, Enc. IV. 2. 161.

<sup>5)</sup> *Hecate* trivía vel nocticula, *Proserpina-Morana* (*Patera-Srezněvskij* Глоссы 58, 133). Tuto slov. bohyni smrti uznávali *Erben* (Zprávy zas.



ostatní pošli<sup>1)</sup> a VI. Nehring pokládá tuto zprávu, jakož i jiné, v nichž jsou narážky na nejvyšší božství, z něhož ostatní vycházejí, vesměs jen za výtvar kněžského výmyslu, který vznikl teprve vlivem idejí křesťanských.<sup>2)</sup> Podle jeho mínění ve vlastní víře lidové tohoto odstupnění a této genealogie nebylo, jí pojem nejvyššího boha nevznikl a nevyrostl.

Ale zpráva Helmoldova není jediná. Máme především výrok Prokopiova, nám taktéž známý, jenž už o Slovanech a Antech VI. století praví: „Boha jediného, vládce blesku a pána všeho, uznávají a obětují jemu dobytek a všechny oběti.“<sup>3)</sup> Mimo tuto zprávu je ještě několik narážek podobných,<sup>4)</sup> ale ty nejsou tak významu plné a určité, jako ony první dvě, které jediné jsou i dostatečně věrohodné a na sobě zřejmě nezávislé. Na základě jich nezbývá než uznati, že i u Slovanů existovala představa jakéhosi „nejvyššího“ boha. Ale kdo to byl? V jakém poměru byl k ostatním božstvům? Byla to zvláštní bytost mimo celý dosud námi probraný systém, či pouze v tomto systému? Je to ohlas primárního monotheismu,<sup>5)</sup> či jen bůh nejvyšší mezi ostatními, tedy jen odstupňovaný bůh polytheismu?

král. spol. nauk 1847, Abh. V. Folge 5. Bd), *Krek* Einl. 403, *Máchal* Nákras 35, *Smičiklas* Pov. hrv. I. 116, *Matusiak* Olymp 82. M. Šrepel sestavil ji s Martem (Archiv sl. Phil. XV. 150, Rad 1891 kn. 103).

<sup>1)</sup> Helmold I. 83: Inter multiforma vero deorum numina, quibus arva, silvas, tristitias atque voluptates attribuunt non diffitentur unum deum in coelis ceteris imperitantem, illum praepotentem celestia tantum curare, hos vero distributis officiis obsequentes, de sanguine eius processisse et unumquemque eo praestantiorum, quo proximiorum illi deo deorum.“

<sup>2)</sup> *Nehring* Archiv XXV. (1903) 68.

<sup>3)</sup> Prok. III. 14: Θεὸν μὲν γὰρ ἓνα τὸν τῆς ἀστροπῆς δημιουργὸν πάντων κύριον μόνον αὐτὸν νομίζουσι εἶναι καὶ θύουσι αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα. Také ještě dále na tomto místě mluví o bohu jednom.

<sup>4)</sup> Sem bych na př. vřadil arabské zprávy Ibn Rosteha a Mas'údího, hovořící o bohu Slovanů (*Harkavi* Cras. 265, *Chvolson* 31).

<sup>5)</sup> Nově zavládlo silně mínění, že existoval primární, praeanimistický monotheismus, že totiž víra v jedno nejvyšší božství a ctění jeho existovaly už na nejstarším stupni náboženství. Mínění toto vedle O. Pfeiderera, P. Ehrenreicha zastávají *L. von Schroder* (Über den Glauben an ein höchstes Wesen bei den Ariern, Wiener Zs. f. Kunde des Morg. XIX. 1 sl. a Wesen und Ursprung der Religion I. 17 sl.), *A. Lang* (Making of rel. 1900<sup>2)</sup> a především *P. S. Schmidt* (Die Mythologie der austrones. Völker. MAGW. 1909, 242 sl., Grundlinie einer Vergl. der Rel. und Myth. der austrones. Völker.

O jednom případě bohy differencovati a stupňovati už víme. V některých zemích polabských a baltických Slovanů byli totiž jednotliví bohové pokládáni za vyšší, ba nejvyšší ostatních, na př. Svantovit na Rujaně, Radogost v Retře, Triglav v Štětíně, ba o prvním dí Helmold,<sup>1)</sup> že zaujímal přední místo mezi bohy celé baltické Slavie a že jako Ranové, tak i jiní kmenové jej uznávají za boha bohů (illum deum deorum esse profitentes). Ale to byla všechno jen kněžskými organisacemi provedená povýšení některých místních bohů na primát před ostatními. To vše bylo závislé jen na dočasné moci a významu Retry nebo Štětína nebo Rujany mezi okolními národy a na moci příslušných kněží. To byly tedy umělé a dočasné primáty lokální, jichž se nemůže týkati výše uvedená první zpráva Helmoldova, jež celým svým obsahem naráží na nějakou zvláštní bytost nejvyšší a u všech polabsko-baltických Slovanů obecně uznávanou a ovšem ještě méně zpráva Prokopiova, která podobnou nejvyšší bytost přičítá víře všech Slovanů a Antů, tedy s historického hlediska vzato, aspoň tehdejších Slovanů podunajských a jihoruských. Je zřejmo, že se pojem nejvyššího boha Slovanů nemůže nijak týkati konkrétní a lokální postavy Svantovita nebo Radogosta, Triglava z XI.—XII. stol., nýbrž, je-li tím míněn jeden z bohů námi už probraných, že to mohl býti pouze jeden ze starých společných, všeslovanských bohů, který ovšem na určitých místech bral zároveň na sebe různé konkrétní podoby lokálního nejvyššího boha, — bůh, který, jak Prokopios ukazuje, vládl ve víře lidu především zjevy nebeskými. Máme tu tedy před sebou jakýsi náběh k praslovanskému monotheismu, zjev, který má analogie i jinde, který i u jiných Ariů proniká, třebaš ne zcela jasně, a jest zajisté pozoruhodno, že jediná pevná indoevropská rovnice mythologicko-jazykozpytná ukazuje právě na takovou společnou víru v bytost nebeskou, jejíž základním významem byl pojem lesklého, světlého, nebeského: stind. *dyāuš pitā* — ř. Ζεύς πατήρ — lat. *Juppiter* — stg. \**Tiuz*, sthn. *Ziu*, k níž patří dále i lat. *dīvus*, ř. δῖος — nebeský, lit. *dēvas* — bůh a stsl. *divъ, divъnъ*<sup>2)</sup>. I to ukazuje, že je v uvedených společných představách božských zosobněn nějaký velký zjev

Denkschr. Akad. Wien 1910. LIII. 3 a Ursprung der Gottesidee I. Münster 1912, 48, 98 sl., 408, kde srovnej též literární odkazy ostatní I. 67 sl., 99, 100, 110, 113 sl.). Srv. i *Helm Altg.* Rel. 15.

<sup>1)</sup> Helmold II. 12. Srv. výše str. 137.

<sup>2)</sup> Srv. *Hirt* Idg. 506, *Schrader* Sprachvergl. 439<sup>3)</sup>.

na nebesích, i nž na duši starých Indoevropanů odedávna nejvíce působil, tak že s personifikací jeho namnoze spojovali pojem nejvyššího, nejmocnějšího, nejvlivuplnějšího, tedy buď zjev slunce a nebes zářících nebo ještě spíše nebes zamračených s bouří, která hromem dunícím a oslepujícími, bijícími do země úderu blesku působila, myslím, intenzivněji a vlivuplněji na duši primitivního člověka než blahodárně, klidně zářící slunce. Proto také mnozí mythologové už pro indoevropský pravěk uznávají jednoho boha nebes, který pak ovšem přešel k jednotlivým arijským národům a udržel se v jakési nejasné formě i při později vyvinutém polytheismu. Podobně u Slovanů, analogicky k řeckému Ζεύς πατήρ a římskému Juppiteru,<sup>1)</sup> ke germ. \*Tiuzovi,<sup>2)</sup> skythskému Papaiovi<sup>3)</sup> a iráns. Ahura-Mazdovi<sup>4)</sup> udržela se uvnitř polytheismu, lokálně různě vyvinutého a různě zabarveného, představa prastarého nebeského boha, která při tom splývati mohla buď s Perunem nebo Svarogem<sup>5)</sup>.

V ní měli i Slované náběh k monotheismu, věříce, že nad nimi na nebesích existuje bytost nad jiné vlivu plná, nad jiné nadlidské představy vyšší a mocnější, ale ani u nich nevyvinula se tato představa k určitější formě monotheistické, jakou známe na př. z náboženství židovského nebo křesťanského, poněvadž mezi tím drobná animisace a demonisace celé přírody postoupila v řadu specifických vyšších božství, která vývoj monotheistické představy potlačila a ji bezpochyby jen k jednomu z té řady připoutala, Ale víra v jakési božství nejvyšší, jako nevyvinutý monotheistní rudiment, trvala v náboženství lidovém neustále.<sup>6)</sup> Nové formy

<sup>1)</sup> Schroeder I. c. 12—13.

<sup>2)</sup> Helm Altg. Rel. 229, 270 sl. Srv. k tomu i zprávu Tacitovu o ctění nejvyššího boha u Suevů (Germ. 39: ibi regnator omnium deus, ceteraque subiecta atque parentia).

<sup>3)</sup> Celsus u Origena (Latyšev Scyth. I. 647). Schroeder I. c. 19.

<sup>4)</sup> Oldenburg Kultur d. Geg. I. III. 77, 82.

<sup>5)</sup> Srv. Jireček Studia (ČČM. 1863) 141, 144 a Kvek Einl. 378, 383. Na Svaroga myslí i Golubinskij Ист. р. ц. I. 2 839 sl., na Peruna Schroeder I. c. 18.

<sup>6)</sup> Projevem jsou snad i staré slov. názvy č. *svěboh* (t. j. bůh sám sebou), slov. a rusínské *praboh*, č. *přeboh* („ach bože, přebože“!), *rozboh* („ach bože, rozbože“), jež značí asi pojem boha nad jinými bohy. Praboh u uher. Rusů značí dnes nějakou nečistou sílu (srv. rčení „бѣсъ и сто божь, прабогъ“ Зап. р. геогр. общ. 1869 cit. Bogusławski Dzieje II. 753). V češtině máme doklady pro personale *Svojboh* z XI. a XII. století (Friedrich Codex I. 549).

počala nabývatí tato latentní představa vlivem náboženství jiných, zprvu řeckého, pak zejména křesťanského. Už v X. stol. slovo *bogъ*, dříve prosté appellativum, nabývalo pojmu nejvyššího boha křesťanského i v ústech slovanských. V ruskořecké smlouvě z r. 945 dí se, že kdo z Rusů ji poruší, bude trestán, je-li křesťan od boha, je-li pohan od Peruna.<sup>1)</sup> Zde slovo *богъ* značí už boha jediného, křesťanského.

Za takových okolností není divu, že se na konci pohanství setkáváme znovu a určitěji s tvořící se pod tímto křesťanským vlivem formou boha nejvyššího a k této formě, k tomuto vlivu vztahoval bych detaily zprávy Helmoldovy. Jsou zřejmě pod vlivem anticko-křesťanským.

<sup>1)</sup> Let. Lavr.<sup>3</sup> 47. Srv. text výše na str. 93.

#### IV. KULTY POHANSKÉ

##### 1. Oběti a chrámy.

*Modlitba a obět.* Vznik představ o fetišismu, o animisaci, o demonech a bozích nesl s sebou nutně i upravení a vyjádření poměru mezi živým člověkem a animisovanou nebo demonisovanou přírodou kolem něho. Jakmile se demoni a bozi stali v představě člověka analogiemi lidských duší přenesených ven, duší s celým analogickým životem, se všemi potřebami, touhami, pudy, žalostmi i radostmi živého člověka, pak ovšem nebyl demon nebo bůh živému člověku nic jiného, než bytost, která nadána jsovc silami jako on, ale zvýšenými (poněvadž specialisovanými), může mu překážeti, škoditi nebo zase přispívati a pomahati podle toho, je-li vůči němu příznivě nebo nepříznivě naladěna. Odtud k snaze vyvolati u ní přízeň a pomoc nebo zase nepřízeň a škodu byl jen nepatrný krok, který primitivní člověk učinil snad současně, jakmile v něm vznikly první animisační a demonisační představy. Poměr člověka živého k demonu utvořil se okamžitě analogicky tak, jako k jinému silnějšímu: člověk bál se jeho hněvu nebo toužil po přízni, a aby toho docílil, počal ihned přistupovati k demonu nebo k místu, na němž jej umístil, s poklonou a prosbou za přízeň a pomoc sobě, za hněv a nepřízeň proti nepříteli a předkládal mu vše, o čem se domníval, že by duši demonově bylo milé a příjemné. První, nejprostší formou tohoto poměru bylo pouhé vzývání a klanění se, druhou, obsažnější — obět, při níž pouhá slova doplněna byla dary hmotnými, lahodícími smyslům demonovým. Dlužno však připomenouti, že první modlitba nebyla asi formy prosebné nebo děkovné, event. omluvné, nýbrž spíše donucovací formule zaklínací,<sup>1)</sup> z níž se teprve během doby vyvinuly formy ušlechtlejší.

<sup>1)</sup> *Wundt* Völkerpsych. II. 3, 658, 661 nsł., *Helm Altg. Rel.* 54. *Wundt* soudí, že i obět byla původně jen druhem kouzla, kterým měl býti demon přinucen k povolnosti (*Wundt* IV. 1. 423, 430) a teprve později se změnila pomalu

To jsou všechno zjevy, které vidíme už na nejprimitivnějším stupni kulturním, a není proto pochyby, že bylo obé, m o d l i t b a i o b ě t, u Slovanů, kteří stáli na pokročilejším stupni náboženském, silně vyvinuto. O prvém, o adoraci a vzývání víme však málo. Jediný doklad pohanské modlitby při žatvě zachoval Ibn Rosteh,<sup>1)</sup> jinak čteme tu a tam jen narážky, na př. o tom, že při vzývání boha obvykle se vzpínaly ruce.<sup>2)</sup> Výraz pro tento způsob prostého vzývání byl zajisté už v pohanské době *modliti se*, jak nasvědčují staré termíny *моление идолское, проклатое* v Slově něk. *christoljubca* z XI. stol.<sup>3)</sup> Také český výraz *modla* pro pohanský idól s tím souvisí.<sup>4)</sup>

Více víme o obětech, zejména o tom, co a jak se obětovalo. Kde nepomohlo zaklínání nebo prosba, přistoupilo se k daru „oběti“, jejíž podkladem je představa, že bytosti demonické a božské žijí život analogický vezdejšímu, že požívají jídel a nápojů, že jsou jim milé zpěv a hudba nebo vůně vonných pryskyřic a květin. Ve zprávách o kultu demonů a bohů čteme neustále, že se jim obětovalo. Vedle zpráv rázu povšechného, jakými jsou na př. Prokopiova o obětech u balkánských Slovanů, *Džugošova* u Poláků, *Kosmova* u pohanských Čechů,<sup>5)</sup> máme ještě celou řadu speciálních zpráv, poutajících se k jednotlivým bohům nebo kultům. Z nich vidíme, že se obětovalo vše, co bylo člověku milé a pro život potřebné, tedy především různé druhy potravin: maso jedlých, ritem nezapovězených zvířat a z plodin zemských nejvíce obilniny, potom pečivo, med a sýr. Také vejce bylo častým obětním předmětem, zejména pro duchy zemřelých.<sup>6)</sup> Podle Prokopia

v čistý symbol spojení člověka s bohem. Původně na př. pokrm obětní sloužil k nakrmení demona, později spolu s demonem účastní se jídla i obětující, na konec pak vše přechází jen v symbolické spojení člověka s bohem (*Wundt* II. 3. 675, *Helm Altg. Rel.* 49—50).

<sup>1)</sup> *Harkavi* *Сказ.* 265: V dobu žní (Slované) vezmou zrní prosné a pozvednuvše je k nebi volají: „Pane, ty jenž jsi nás opatroval potravou, dej nám jí i dnes v hojnosti.“ Srv. k tomu i slova ruských kupců k idólům (*Harkavi* 95—96) a modlitbu kněze Svantovitova u Saxona (ed. *Holder* 566).

<sup>2)</sup> Srv. *Herbord* III. 4. Srv. další u *Famincyna* *Бож.* 40—42.

<sup>3)</sup> *Vladimírov* *Поч.* 225, 228.

<sup>4)</sup> O nejasném vzniku slova viz u *Berneker* *EW.* II. 65.

<sup>5)</sup> Prokopios *BG.* III. 14 (srv. výše str. 27), *Kosmas* I. 4, III. 1 (srv. výše str. 29 a legendu *Oportet* ed. *Pekař* 394), *Džugoš* ed. *Przedziecki* *Opera* X. 47. (srv. text výše na str. 167).

<sup>6)</sup> Vejce už za starých dob mělo zvláštní obětní význam a dávalo bylo na př. občas mrtvým do hrobu. (Srv. *ŽS.* I. 173). Také velikonoční

Slované obětovali nejvyššímu bohu bleskovládci skot a brav,<sup>1)</sup> podle Saxona Svantovitovi skot, plodiny a ohromné koláče zvýši člověka,<sup>2)</sup> podle Helmolda Radogastovi skot a ovce,<sup>3)</sup> podle Ebona Triglavovi zvířata a idólu v Gockově selata a nápoje,<sup>4)</sup> a tak i podle Dětmara Svarožičovi retranskému.<sup>5)</sup> Ruští kupci obětovali při příjezdu do Bulgáru idólům chléb, maso, mléko, luk a opojný nápoj, když pak se jim obchod podařil, i skot a ovce.<sup>6)</sup> Konstantin Porfyrogennetos připomíná zase, že na Dněpru Rusové v Chortici obětovali kohouty a slepice, chléb i maso<sup>7)</sup> a Lev Diakon vzpomíná, jak r. 971 kohouty házeli v obět do Dunaje;<sup>8)</sup> Kyrill Turovský naráží na obětování telat a kozlů.<sup>9)</sup> Z otázek Kirikových a odpovědí Nifontových víme dále, že se Rodu a Rožanicím obětoval chléb, sýr a med,<sup>10)</sup> ze Slova něk. christo-ljubca, že bohům i Rožanicím obětovali kury, koláče (коровай), a česnek, což opakuje Slovo sv. Jana Zlatouštího, kde ještě čteme,

vejce, jehož křesťanství zprvu neznalo, pokládá se za survival rituálu předkřesťanského. K významu, jaký mělo a má dosud vejce, svr. *Sumcov N.* Культ. переж. 109, *Klinger W.* Jajko u zabobonie ludowym (Rozpr. Akad. Krak. XLV. 1908), *Kosiński W.* Lud. X. 217, XV. 356, *Aničkov* Пѣсни I. 308, *Javorskij J.* Omne vivum ex ovo, Kijev 1910 (srv. Nár. Věstník 1910, 169). Srv. i *M. Nilsson* Das Ei im Totenkultus der Alten. (Arch. f. Rel. 1908, XI). Zajímavé je podotknouti zde znovu, že i malovaná vejce (kraslice) doložena jsou už z doby pohanské. Našly se na př. napodobené kraslice v Brovarkách Č. Chvojkou (ŽS. I. 173), a připomínají se ve XIII. století v Miraculum S. Hedvigis. MPH. IV. 601. (Potkański Lud. X. 217, *Boguslawski* Światowit VIII. 54). U Wormsu se ostatně našly podobné už v hrobech IV. stol. (Lud. VI. 196).

<sup>1)</sup> Prok. III. 14. (Θύουσιν αὐτῷ βόας τε καὶ ἱερεῖα πάντα.)

<sup>2)</sup> Saxo ed *Holder* 565, 566 (placenta quoque mulso confecta, rotunde forme, granditatis vero tante, ut pene hominis staturam equaret, sacrificio admovebatur).

<sup>3)</sup> Helmold I. 52 (mactant hostias de bobus et ovibus).

<sup>4)</sup> Ebbo II. 13, 15, III. 1, 18. (III. 10 fercula et pocula).

<sup>5)</sup> Dětmar VI. 25 (18).

<sup>6)</sup> *Harhavi* Сказ. 95. (podle Fadlána).

<sup>7)</sup> De adm. imp. 9.

<sup>8)</sup> Leon. Diac. IX. 6. Srv. citát v ŽS. I. 230 pozn. 3.

<sup>9)</sup> *Ponomarev* Пам. I. 136.

<sup>10)</sup> Ист. Библи. VI. 31 (čl. 33). Nifont zde dodává: „Горе пьющим. рожаницѣ!“ Také kaše byla asi prastarou obětí Rožanicím, neboť ještě jeden sborník ze stol. XVIII. dokládá, že „бабы варятъ каши на собраніе рожаницамъ“ (*Vostokov* Опис. рук. Рум. м. 551, *Smirnov* Бабы 229).

že Pereplutu připíjeli z rohů.<sup>1)</sup> Naplnění číši bĕsům bylo vůbec obvyklé a připomíná je mimo uvedené prameny i krátký traktát v ruk. moskevské synod. bibl. č. 954 vedle obětování krupičných chlebů a sýrů<sup>2)</sup> a také pozdější zповѣdні dotazy ruské narážejí častěji na „pití číše bĕsům“ nebo na pití a jídlo při kultu vil, Rodu a Rožanic.<sup>3)</sup>

Oběti zvířecí byly občas uškrcovány provazem,<sup>4)</sup> čímž si vysvětlíme, proč církevní nařízení zakazují jísti maso zadávené — удавленина, též мертвечина<sup>5)</sup>, ač je vedle toho neméně zákazů požívání krve (кровоядение) a masa z obětovaného zvířete.<sup>6)</sup> Byloť vůbec zvykem spojovati s obětí hostinu, již se účastnili ti, kteří obět přinášeli. Vidíme to z Helmolda,<sup>7)</sup> dále ze zákazu Kozmy presbytera,<sup>8)</sup> z Christianovy legendy o sv. Václavu<sup>9)</sup> a zejména z řady starých ruských poučení, která zapovídají účast na těchto hostinách (пиръ) a která výslovně takovéto hostiny připomínají ve spojení s žertvou předkům podávanou a ještě více s žertvou kladenou Rodu a Rožanicím.<sup>10)</sup> Co se při nich jedlo a pilo,

<sup>1)</sup> *Vladimirov* Пouch. 224, 227, 229, 237, 238, *Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 86; 92, 107, 108. O kurech jako typických obětních zvířatech srv. ŽS. I. 174 a zde 72.

<sup>2)</sup> Наполняютъ черпала сѣсомъ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 85), пяти чашѣ сотонины (I. c. 86), черпала наполняюще вина добровольнаго (I. c. 86).

<sup>3)</sup> Srv. *Smirnov* Сборн. посв. В. О. Ключевскому М. 1909. 224.

<sup>4)</sup> Srv. Rosteh u *Harhaviho* Сказ. 269. Zde se obšírně vykládá, jak čarodějové oběti (i lidské) uškrcují (str. 86).

<sup>5)</sup> Srv. ŽS. I. 170 pozn. 5, k čemuž srv. ještě zákaz v Homiliári opatovickém (ed. *Hecht* 84) a Slovo Jana Zlat. (*Ponomarev* Пам. III. 236).

<sup>6)</sup> Srv. sbírku dokladů v ŽS. I. 170 pozn. 4 (nařízení Ottona Bamberského Laticům u Ebona I. 12), k nimž připoj ještě zákaz Kozmy presbytera dále uvedený a Slovo metrop. kijevského Hilariona z XI. stol. a Slovo sv. otců како духовно праздновати (*Ponomarev* Пам. I. 67—68, III. 165, 236, 275). O pohanských kněžích v zemi Obodritů dí přímo Helmold, že okoušeli při oběti krve zvířecí (I. 52: Post cesam hostiam sacerdos de cruore libat, ut sit efficacior oraculis capescendis. Nam demonia sanguine facilius invitari multorum opinio est). Srv. k těmto zvykům zejména *Aničkova* Языч. 271—272 (tam str. 253 je řada dokladů ruských zákazů požívati jak udávené maso, tak i krev).

<sup>7)</sup> Helmold I. 52.

<sup>8)</sup> Arkiv za povj. jugosl. IV. 88.

<sup>9)</sup> Ed. *Peňkař* 152, 182.

<sup>10)</sup> Stavění trapez Rožanicím se připomíná častěji. Srv. na př. Slovo něk. christ. (*Vladimirov* Пouch. 227, *Aničkov* Яз. 84, 85, *Nikolskij* Mat. 113), Slovo o театри и дни рек. недѣля (*Aničkov* I. c.), Slovo sv. otecъ (*Ponomarev* Пам. III. 65), Poučení Hilarionovo o законѣ (*Ponomarev* I. 67;

už jsme slyšeli. Při prvých jsou zmínky o mase, vejcích, oleji, při druhých o krupičném chlébě, sýru, medu a víně, a tato druhá obět трапеза, треба zve se i „velikou“, z čehož je viděti, že měla u lidu značný význam.<sup>1)</sup> Kolem základů pohanského obětiště při knížecím hradu kijeuském, odkrytém v úsadbě dra Petrovského při Desjatinné církvi, našlo se velké množství kostí tuřích, býčích, beraních, vepřových a jeleních.<sup>2)</sup>

Zvláštní obyčej obětní (nordický?) připomíná Konstantin Porfyrogennetos u Rusů, kteří na dněprovském ostrovu Chortice obětovali posvátnému dubu, zarážejíce střely do prě jeho. Touto zprávou, která ostatně upomíná především na germánský obyčej vtýkati hlavy nepřátel do pňů stromových<sup>3)</sup> dá se asi nejlépe vyložití velký kus kmene dubového, jenž vytažen byl r. 1910 z Desny, nedaleko ústí do Dněpru<sup>4)</sup> a v němž se zachovaly vetknuté a zarostlé čelisti kančí s kly, — patrně to symboly obětí kančích.

Pohanská obět<sup>5)</sup> sluje v starých pramenech nejčastěji трѣба, obětovati — трѣбити, nebo také трѣбу дѣяти, класти, ставяти, творити, створити,<sup>6)</sup> od čehož se místu, kde se obětovalo,

srv. dále citát str. 197) a též výše cit. traktát z mosk. syn. bibliotéky č. 954. Máme docela i zvláštní poučení Слово Ісаія пророка о посталяющих трапезу Роду и Рожаницамъ, ale dosud nevydané (srv. Gorskij-Novostrojcev Опись ч. 231, Aničkov Яз. 21). Z novgorodské redakce Slova něk. christ. vidíme, že v XV. stol. stavěli trapezy Rožanicím ve spojení s uctíváním Bohorodičky (Aničkov Яз. 30).

<sup>1)</sup> Aničkov l. c. 162. Tůž uvádí i zajímavé analogie ze západní Evropy o hostinách chystaných v XIII. st. fejám.

<sup>2)</sup> Podle písemní zprávy kustoda Č. Chvojky. Srv. dále na str. 191.

<sup>3)</sup> Srv. Tacitus Ann. I. 61.

<sup>4)</sup> Srv. výše str. 76.

<sup>5)</sup> Slovo oběť je domácí od koř. vě- mluviti (větovati — loqui, věть — pactum), z čehož vzniklo oběť — εὐχὴ, votum, obětovati, oběštati (z obvěštati) — polliceri, č. obět, p. obiet, ch. obit, malor. обит, vr. обѣть (Miklosich EW. 387). Co bylo obětováno, bylo tedy slíbeno bohu (Brückner Enc. pol. IV. 2. 170). Srv. str. обѣщникъ v Slově něk. christ. (Vladimirov Пouch. 226). Doklady k slovu oběť počínají se XI. stol. (Izbornik 1073 r., Grigor. Naz. 101; Pand. Ant. 233, Let. kijeuskij k r. 1103 ed. lavr. 268<sup>3)</sup> atd.) Srv. Svezněuskij Mat. II. 588.

<sup>6)</sup> Od koř. \*terbъ — stsl. trěbъ — necessarius, trěba — negotium, potom i obět. (Miklosich EW. 354.) Hirt má sl. trěba za výpůjčku z germánštiny, srv. got. þaurban, sthn. durfan, ale nevyklučuje prapřibuznosti (Beitr. z. Gesch. d. Spr. XXIII. 337). Doklady trěby ve smyslu pohanské oběti jsou hojně od X. stol. častěji s epithetem трѣба идолская, поганская, K nejstarším náleží трѣбы дѣяти v sl. legendě sv. Václava, трѣбище поганьскѣ

říkalo трѣбище, трѣбищникъ, a potravě obětované трѣбно<sup>1)</sup>; s tím souvisí i název trebo, kterým v kap. Paderbornském r. 785 je označena obět idólu přinášená a zapovězená.<sup>2)</sup> Vedle slova trěba existoval ještě termin žrtva, žьrtva, žertva, žьrtva s odvozeninami žьrtvišče, жьртвникъ, жьртвница, жьрсъ,<sup>3)</sup> vše od slovesa жьрѣти, жьра.<sup>4)</sup> Na Balkáně a v Rusi užívalo se v X.—XII. stol. pro oběti pohanské mimo to i výrazů přejatých z křesťanské liturgie a říkalo se i трапезу готовити, ставяти, дѣяти<sup>5)</sup>.

v Nomokanonu IX—X. stol. (Sobolevskij Mat. 98, 152), трѣбы u Kozmy presbytera (Archiv IV. 86) atd. Srv. Svezněuskij Mat. III. 1019 a Jagić Kirchensl. Spr. 345<sup>2)</sup>. Trěba je též česká glossa v Mat. Verb., ale Paterou označena za falešnou(?). Srv. Patera-Svezněuskij Глоссы 75, 143. V polabštině značily trěbe vánoce (Miklosich l. c.). Janko (Pravěk 228 a Nár. Věstník II. 72) vykládá trěbu (z \*terba) za dřevo vykopané a otesané, tedy primitivní modlu a sice podle Meringera Idg. F. XVIII. 279 sl. domnívaje se že tím výklad trěba — obět jest překonán, což ovšem je úsudek předčasný.

<sup>1)</sup> Trѣбище (dokladů řada z bible a Grig. Naz. 283; srv. Svezněuskij III. 1020—1021), трѣбищникъ v Minejích r. 1097. 104. Srv. Svezněuskij l. c. Trѣбно v Záp. sv. Otců v Sinajském Euchologiu čl. 44 (Vondrák Post. rok. 65), v Slovu něk. christolj. (Vladimirov Пouch. 226).

<sup>2)</sup> Čl. 22. Pertz MG. Leges I. 49: qui idolothita quod trebo dicitur vel obtulerint aut manducaverint. Za to největší část jmen topografických roztroušených po Slovanstvu, jako č. Třebová, Třebíč, Třebesko, pol. Trzebinja, srb. Trebinja atd., pochází od slovesa trěbiti, trěbiti, ve smyslu vyčišťovati, mýtiti a znamená vesměs místa, kde byla půda dříve zalesněná očištěna, vymýcena a přispůsobena orbě a obývání, ne místa, kde se konaly pohanské oběti, tedy ne obětiště nebo chrámy, jak vykládali passim Šafařík nebo Novakovič (Срп. обл. 20—21).

<sup>3)</sup> Dokladů je celá řada. Srv. жьртва za ř. ϑουλα v Besédách pap. Grigorija (X—XI. st.) a жьртву жьрѣти v slov. legendě sv. Václava z X. stol. (Sobolevskij Mat. 62, 98), u Kozmy presbytera (Arkiv jugosl. IV. 75), dále v Ostromir. ev. (Mat. IX. 13, Luk. II. 24), u Grigorija Naz. 2, v Pand. Ant. XI. st. (Amf.), v Poučení Feod. ed. Čagovec XXI, atd. Viz Svezněuskij Mat. I. 888—889 a Jagić Kirchensl. Spr. 345<sup>2)</sup>. Srv. dále i жьрѣти сѣвомъ v Pravilu Jana II. (Ист. бисл. VI. § 15) a v X. Slovu Grigorija bogosl. ed. Budilovič 243, идоложьница v Nomokanonu Jana Schol. z IX—X. st., 146 (Sobolevskij Mat. 153).

<sup>4)</sup> Žertva srv. buď se slovem жьрѣти — vorare (Miklosich EW. 63) nebo s prus. girtwei, lit. girtvi, lot. dzirtvi — chváliti, velebiti (tak Miklosich EW. 440, Brückner Enc. pol. IV. 2. 169 a i Jagić Rad. XXXVII. 37). Janko (Pravěk 229) vykládá: k hostině zváti.

<sup>5)</sup> Srv. Tichouravou Лѣт. IV. 3. 85, 86, 95, Vladimirov Пouch. 229, 233, 235.

Obětovalo se nejen při kultovních slavnostech bohů, ale i při mnohých příležitostech jiných. Jak různé a hojné oběti se konaly, můžeme ještě dnes viděti v přežitcích, které se zachovaly v některých slovanských zemích, na př. u Srbů balkánských, kde je sebral a vylíčil S. Trojanovič,<sup>1)</sup> nebo u Bulharů podle vylíčení D. Marinova.<sup>2)</sup> Setkáváme se tam dosud s oběťmi při chovu dobytka, zakládání úlů, při setí, žatvě,<sup>3)</sup> při zahánění nemocí a bolestí, při stavbě domů, při zakládání domácího krbu, při zdění studní a mostů, při svatbách, pohřbech, při svátku „slavy“ atd. To vše jsou patrně přežitky doby pohanské. Také slavnosti s obětí zvířecí konané v Bulharsku v den sv. Georgia nebo sv. Ilije podávají nám příklad, jak asi vypadala staroslovanská oběť s hostinou spojená.<sup>4)</sup>

*Obětní místa a chrámy.* Kde se obětovalo a kde se demon nebo bůh uctíval modlitbou, bylo místo, na němž se podle tradice tato bytost zdržovala. Byla to nejvíce sídla mrtvých, hroby s mohylami, s přístřešky, ohradami kamenů, nebo jiná význačná místa v přírodě na nápadných skaliskách, pod ohromnými stromy, v temné jeskyni, u pramene a podobná. To byla první místa posvátná. V otevřené přírodě byla nejčastěji na vrcholu hory, odkudž daleký byl rozhled, zejména po celé klenbě nebeské, nebo v háji, jehož tíšina a šelest listů působily intensivně na primitivní mysl lidskou, nebo konečně v jeskyni zahalené v tajemné pološero. Zprvu byla takováto posvátná místa jen málo vyznačena, ponejvíce velkým kamenem nebo useknutým kmenem, který sloužil zároveň za stůl, na nějž se kladly oběti. Pomalu se však rod nebo kmen přičiňoval, aby místa, kde se zdržovali demoni, jím speciálně uctívání byla co možná i uměle odlišena a označena jako místa posvátná, k nimž se jen s úctou a bázní přistupovalo. Proto počal místa taková ohrazovati přirozeným nebo umělým plotem, vě-

<sup>1)</sup> S. Trojanovič Главни српски жртвени обичаји (Срп. Етн. зборник XVII. Београд 1911). Oběti při různých rolnických pracích u starých Prusů popsal H. Malecki (1562). Srv. *Brückner* Litwa 48 sl.

<sup>2)</sup> D. Marinov Народна вѣра 243 sl., 249 sl.

<sup>3)</sup> Sem náleží i velká část obyčejů při žatvě zachovaných, jež nejnověji z Polska sebral Jan Bystroń Zwyczaje żniwiarskie w Polsce (Krak. Akad. 1916) 30 sl., 40 sl. Srv. zde doplňky.

<sup>4)</sup> Karavelov Пам. нар. быта 211, Golubinskij Ист. р. ц. I. 2, 856, Ivanov Култ Перуна 150, Marinov Нар. вѣра 439 sl.

noval více péče k zdělení obětního oltáře tím, že přirozené skály a kameny uměle k tomu přizpůsobil nebo nový stůl postavil, dále připojil přístřeší, aby oběti za každého počasí mohly býti konány, a připojil na konec i různé okrasy a ozdoby, které dojem svatého místa pomahaly zveličiti. A tak pomalu z těchto prvků: z oltáře, ohrady a přístřeší na sloupech nebo na stěnách položeného povstala svatyně, prototyp chrámu, jenž dalším vývojem dospěl i u pohanských Slovanů k architektonicky i umělecky významným budovám, ke skutečným velkým chrámům.

O oltářích, svatyních a chrámech slovanských bohů máme celkem velmi málo zpráv, vyjímajíc Slovany polabskobaltické. Není však pochyby, že byly svatyně, ovšem méně výstavnější, i u ostatních Slovanů, třebaž narážky na to jsou jen v tradicích pozdějších a méně věrohodných a domnělé památky hmotné vesměs rázu jiného a z doby křesťanské.<sup>1)</sup> U Čechů víme ze staré slov. legendy o sv. Václavu aspoň o pohanském obětišti, — капище идольское praví pramen,<sup>2)</sup> — a snad bylo podobným obětištěm i místo *Zizi* zvané na hradě pražském.<sup>3)</sup> Chrámy (templa) připomíná jen pozdější legenda *Oportet*<sup>4)</sup>. U Poláků jsou také jen pozdní tradice, na př. o chrámech ve Hnězdně,<sup>5)</sup> o chrámu s třemi

<sup>1)</sup> V zemích českých shledával se dříve zbytek pohanského chrámu v staré kapli znojenské (Pam. arch. XII. 43, 139) a i v jiných kostelích (Pam. XI. 657). Také Krolmusovo domnělé „Božiště Černoboha ve Skalsku“ patří k podobným domyslům (Praha, 1857). Srv. i Pam. VI. 170, 173. Potom je řada tradic, že na různých kopcích stávaly kdysi „pohanská obětiště a chrámy“ (na př. Pam. I. 285, 90, II. 139, III. 27, XI. 657, *Kalina* Opferplätze 149, Čas. olom. mus. 1892, 12, *Středovský* Sacra Hist. 54 atd.). Na posvátné háje v Čechách ukazují jména Svatobor u Sušice a Svatobor (Zwetbau) u Hoř. Lomnice na Žatecku (Pam. VIII. 568). Také jeskyně štramberské pokládá dříve lid za sídla duchů (*Středovský* I. c. 42).

<sup>2)</sup> *Sobolevskij* Mat. 98.

<sup>3)</sup> Kosmas I. 36 k r. 1002: ascendens noctu in media urbe eminenciorum locum qui dicitur Zizi (tež Sizi, Zicis). Název Zizi byl různě vykládán a spojován i s bohyní Živou nebo Cicou (Brandl, Hanuš). Je však pravděpodobno, že máme před sebou slovo odvozené od koř. *żeg* (srv. místo dnes Pohorelec zvané). Viz *Peisker* Archiv sl. Phil. VI. 127, *K. Černý* Listy fil. XIV. 400, 467. O jiných výkladech viz *Ign. Mašek* Progr. gymn. na Novém Městě. Praha 1887.

<sup>4)</sup> (Spytihněv) plurima idolorum templa destruxit (ed. *Peřař* 390).

<sup>5)</sup> Długoś Hist. Pol. Srv. výše str. 167. Podobně Mart. Cromer podle Długoše III. 1, Guagnini Chron. Pol. ed. *Pistorius* II. 346.

idóly na Lysé Hoře<sup>1)</sup> a rovněž u lužických Srbů.<sup>2)</sup> Ostatně ani u Rusů není zmínky určité, ale přes to nebylo by správné vykládati, že Rusové pohanských chrámů neměli, leda bychom za chrám chtěli pokládati jen nádherné, architektonicky vyspělé budovy. Že byla na Rusi pohanská obětiště i svatyně, je jisté. Zmiňují se o nich nejen pozdější tradice, vyprávějící, jak byly při zavedení křesťanství Vladimírem zrušeny a jak na místo jich postaveny byly církve, uvnitř pak místo idólů nové ikony svatých,<sup>3)</sup> nýbrž i texty starší a plně věrohodné, nazývající je капище идольское, требище, též съборище идольское. Metrop. Hilarion praví „капища съграждать“, nebo zase staví v antithesi „капища разрушить“ a „церкви ставить“, tak že v jeho představě капище rovnalo se pozdější církvi.<sup>4)</sup> Že obětiště tato bývala hlavně na

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 168. Mnoho tradic poutá se k hoře Sobotce ve Slezsku a že se tam konaly velké slavnosti pohanské, víme už od Dětmarů VII. 44 (VIII. 59) k r. 1057. Srv. i Henel Silesiographia VII. 650. A. I. 482 (Francev Korr. J. Dobr. 31). S domnělými zbytky pohanských chrámů setkáváme se mimo to i v starší historické literatuře polské, kde se především za takovou památku pokládaly ruiny zachované na ostrově u Lednice (*Kraszewski Sztuka* 34, 112, *K. Szulc Budowle i wykopaliska Słowian pogańskich*. Roczn. Tow. Prz. nauk Pozn. II. 1863, 345 sl.). Ale srv. k tomu výklad a rozbor *Mar. Sokolowského Ruiny na ostrowie jez. Lednicy* (Krak. 1876), kde se správně tyto neodůvodněné představy zamítají a mezi jiným se ukazuje, že lednické ruiny jsou zbytky jakési knížecí residence z X.—XII. stol. a v ní i chrám křesťanského, složeného ze dvou částí, stavěných v různých dobách (l. c. 84 sl.).

<sup>2)</sup> *Preusker Blicke in d. vaterl. Vorz.* 117, 197.

<sup>3)</sup> V Pamjati i pochvale mnicha Jakuba se praví, že tak jako Konstantin: „trebiща бѣсовская потреби и храмы идольския разруши и церквами украси всю вселенную и грады“, — učinil i Vladimír s Olgou, a dále přímo o Vladimíru: и потомъ требища бѣсовская съкруши . . . „храмы идольския и требища всюду раскопа и посѣче и идолы вся съкруши и всю землю рускую и грады честными иконами церкви украси.“ Totéž má starší Žití sv. Vladimíra z XII.—XIII. stol. (*Sobolevskij Сборн. въ пам. кр.* 15, 20, 21).

<sup>4)</sup> V pol. XI. stol. Hilarion, metropolit kijevský, v Slově o zakoně pochvaluje si o lidu ruském: „Уже не идолослужителе зовемся но христианами, . . . уже не капище съграждаемъ но Христови церкви зждемъ. А дále дѣю рuské земi: „капища разрушишася и церкви поставляютьса, идолы съкрутаються и иконы святыхъ являхуся“ (*Ponomarev* Пам. др. р. церк. лит. I, 67, 71). U Kyrilla Turovského čteme o židech: „кланялися капищемъ“ a dále termín съборище про pohanské místo kultovní (*Ponomarev* l. c. I. 160, 161, 168). K slovu капище — ve smyslu oltáře i idólu viz řadu dalších dokladů u *Svezněvského* Mat. I. 1192.

návřích, vidíme z předmluvy k Nač. Svodu, kde se dī: куда же древе погании жряху бѣсомъ на горахъ, тудаже нынѣ церкви стоять златоверхія.<sup>1)</sup> Jiný podivný výraz pro obětiště v ruských překladech Svatého písma je высоко<sup>2)</sup> a v Letopise pro jinověrecký chrám slovo попата, попать, původu mi neznámého.<sup>3)</sup> Saga Olafova zmiňuje se o ruské pohanské svatyni s dveřmi, uvnitř již Vladimír obětoval, zatím co Olaf venku stál<sup>4)</sup> a také letopisná zpráva o Turově božnici náleží snad sem. Byla to snad bývalá svatyně Thorova.<sup>5)</sup> Volosova svatyně připomíná se v Kijevě na dobytčím trhu, ale pramen je zcela pozdní a nevěrohodný.<sup>6)</sup> Je toho tedy v celku málo a o nějakém velkém a významném chrámu pohanském, architektonicky vynikajícím v pramenech ruských vůbec zprávy není. Patrně takových nebylo; byly jen svatyně menší a obětiště beze střech. Zbytkem takovéto svatyně nebo obětiště je okrouhlý, z kamene postavený oltář (či podstavec velkého idólu?), jenž byl nalezen v základech Desjatinné církve v Kijevě v úsadbě dra Petrovského (obr. 12). Souditi tak musíme z té okolnosti, že se při něm nalézal sloup (obětní?), kolem něhož ležely tisíce kostí a rohů tuřích, býčích, beraních, zubřích, vepřových a jeleních.<sup>7)</sup> Je to jediný možný pozůstatek svatyně z dob pohanských.

<sup>1)</sup> Изв. отд. р. яз. XII. (1908) I, 52.

<sup>2)</sup> *Köppen* О курганахъ 25 sl.

<sup>3)</sup> *Svezněvskij* Mat. III. 164, 165. Srv. i Древн. Моск. VIII. Арх. Слов. 14.

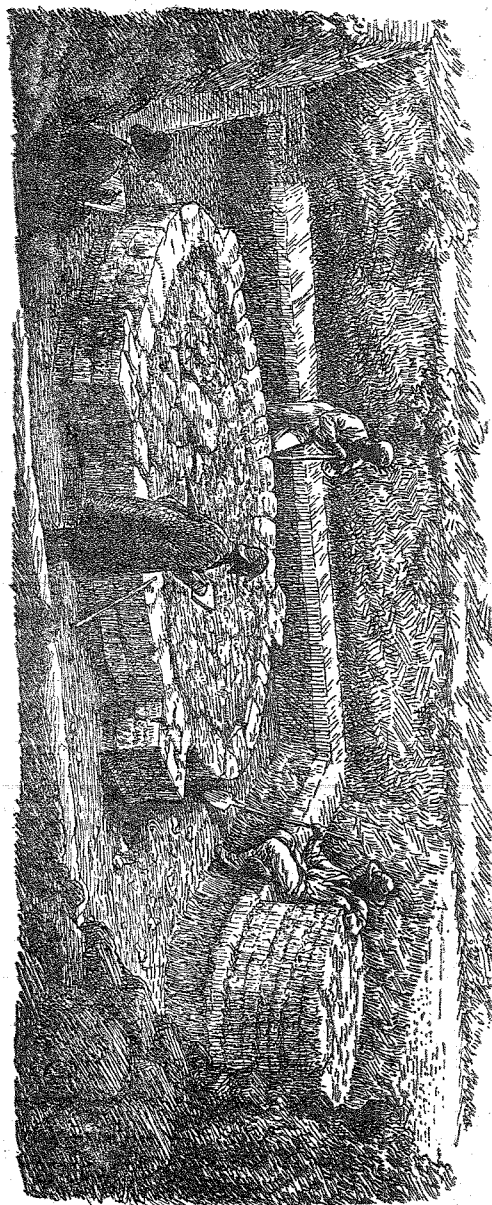
<sup>4)</sup> *Samokvasov* Памятн. 94.

<sup>5)</sup> Připomíná ji Ipatějevský letopis při r. 1146 (ПСРЛ. II 22: и паки скопишася вѣи Кіянѣ у Туровы божницѣ). Výklad není jasný. Hrabě A. Uvarov vykládal to za božnici na tuřím trhu, náměstí (Древности Моск. III. Арх. Сл. 20, Труды I. 368, kde viz podrobný rozbor), *Rožniecki* za bývalou svatyni Thorovu (Archiv sl. Phil. 1901, 473 sl.). Božnica obyčejně značí v textech kapli křesťanskou, ale je i doklad pro pohanskou (l. c. 474).

<sup>6)</sup> *Berlinskij* Краткое опис. Кіева. Спб 1820. 110 sl., 192 sl., podle textu z r. 1696. Srv. *Rožniecki* l. c. 516. Rovněž jsou zcela nevěrohodné zprávy Mas'údího, Veszífa šaha a Bakúvího o skalních (kavkazských) chrámech ruských. Srv. o nich výše 127. *Макушев* (Сказ. 98), *Char moy* (Рél. 408), *Erben* (Пísma 85) a j. v ně věřili.

<sup>7)</sup> Tak dle písemní zprávy kust. Č. Chvojky, jemuž děkuji i za zaslaný náčrtek zde reprodukováný. Srv. i *Bolsunovskij* К. Жертвенникъ Гермеса — Свѣтовида (Kijev 1909), jenž to má za kamenný podstavec idólu slunečního boha a sice Hora — Herma — Světoviда. Proti tomu ovšem, jak vidím

Obr. 12. Základy svatyně pohanské ve starém knížecím dvorci kijevském. (Podle Č. Chvojky.)



Nejvíce víme o pohanských chrámech Slovanů polabských a baltických, o nichž napsal v XI. stol. Dětmar: „quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra daemonum singula ab infidelibus coluntur“.<sup>1)</sup> Zde vedle posvátných ohražených hájů, v nichž někteří bohové měli sídlo, jako na př. Prove u Stargardu<sup>2)</sup> — takovým byl zajisté i Svatobor (*Zutibure*) v kraji srbském,<sup>3)</sup> — máme zprávy o celé řadě chrámů a při některých i o zajímavých stavitelských podrobnostech. Z nich je vidno, že býval chrám stavěn ponejvíce na těžko přístupných místech, že byl ohražen plotem, někdy obklopen i ambitem, a že vlastní chrámové stavení, ze dřeva zbudované, bývalo na zevnější straně ozdobeno řezbami i malbami, a uvnitř ověšeno i drahými látkami; skládalo se samo z předsíně chrámové a vlastní svatyně, v níž stály sochy bohů a znaky nebo praporce válečné. (Srv. dále str. 194.) Jeden chrám v Korenici vůbec neměl stěn a vestibul i svatyně byly ověšeny koberci. Strop byl na sloupech. Ale nejvíce víme o chrámech v Retře, Arkoně a ve Štětíně.<sup>4)</sup>

V středisku Obodriců v Retře stál podle popisu Dětmarova uprostřed svatého háje ze dřeva zbudovaný chrám na rozích různých zvířat (místo základů). Zevní stěny jeho byly bohatě ozdobeny řezanými obrazy bohů a bohyň, kdežto ve svatyni vedle soch s jmény bohů — přední byl Svarožič — Radogost (srv. výše str. 133) — byly umístěny praporce a odznaky válečné.<sup>5)</sup>

V Arkoně byl slavný dřevěný chrám Svantovitův rovněž podivuhodně ozdobený řezbami a malbami (opere elegantissimum delubrum), kolem něhož byl pomalovaný ochoz s jedním

ze slov. bibliografie v Изв. отд. р. яз. 1911, 336. V. Danilevič dovozuje v stati По поводу одной гипотезы (Serta Borysth. 1911, 329), že zmíněné místo nemohlo býtí pohanskou svatyní, ale práce ta mi nebyla přístupná.

<sup>1)</sup> Dětmar VI. 25 (18).

<sup>2)</sup> Helmold I. 52, 691, 83. Háj byl obklopen plotem se dvěma branami a měl právo asylu. Pečoval oň zvláštní kněz.

<sup>3)</sup> Srv. Dětmar VI. 37 (26). Jiné svaté háje připomíná ještě Dětmar VI. 23 (17) a také v kronice mnicha Richarda (Chron. Cont. SS. XXVI. 84) čteme, že Lutici ctili boha Merkuria a Venuši „non in templis sed in nemoribus vel iuxta fontis.“

<sup>4)</sup> Celkovější studii o chrámech napsal už *Svezněuskij* Архитектура храмовъ языческихъ Славянъ (Чт. Моск. Общ. Ист. 1846). Dále srv. i výklad u *Sokolowského* Ruiny 56 sl., 67, a *Faninsyna* Этн. Об. 1895. 3. 32 (vidí v polabských kopie maloasijských svatyní).

<sup>5)</sup> Dětmar VI. 23 (17).



vchodem. Uvnitř chrámu byla dvojitá ohrada, z nichž první sroubená byla rudou střechem pokryta, druhá na čtyřech sloupech zavěšena byla jenom kobercí. Do svatyně samé vstoupiti směl jedině kněz.<sup>1)</sup> Ve svatyni visely i prapory a odznaky, mezi nimi zejména jeden barevný, *stanica* zvaný, požívající v Arkoně úcty božské.<sup>2)</sup>

Ve Štětíně byly vedle nějaké svatyně vzdálenější ještě čtyři chrámy *kontiny* zvané a popsané Herbordem i Ebbonem a mnichem prieflingenským. Jedna z nich byla překrásně zevně i uvnitř ozdobena malovanými obrazy lidí i zvířat — „tak jako živými“, praví Herbord, — tři ostatní byly méně ozdobné a měly uvnitř lavice kolem stěn a stoly, sloužící k tomu, aby se tam scházeli velmoži a starešina k sněmům spojeným s hostinami a hrami.<sup>3)</sup> Herbord sám mylně spojuje název *contina* s lat. *continere*, neboť etymologie tohoto domácího slovanského výrazu je jasná. Souvisí se stsl. *kačъ*, z něhož povstalo i č. *kút*, *kout*, i str. *куца*, srb. *кућа*, bulh. *къшта*, stb. *kašta* z prasl. *\*katja* a značí tedy prostě příbytek.<sup>4)</sup>

Odjinud máme aspoň zmínky, že tam chrámy byly, tu a tam i s poznámkou, že byly opět skvostně upravené. Tak se připomíná chrám v Diminú,<sup>5)</sup> Volgastu,<sup>6)</sup> Gockovu,<sup>7)</sup> Volíně,<sup>8)</sup> Kolobřehu,<sup>9)</sup>

<sup>1)</sup> Saxo Gramm. ed. Holder 564—565. Srv. překlad celého popisu zde vřadu v přídatku. Popis konstrukce chrámu, resp. obou ohrad není dobře srozumitelný.

<sup>2)</sup> Inter quas (aquilas) erat stanitia magnitudine ac colore insignis (Saxo ed. Holder 569). Srv. ŽS. II. 485.

<sup>3)</sup> Srv. Herbord II. 30—32, Ebbo III. 18, Mon. priefl. II. 11.

<sup>4)</sup> Tak vyložil už Šafařík SS. II. 636 a po něm Svezněvskij (Яз. боровск. ж. 39) a nově Murko (Haus 97). Jiné chybné výklady podali na př. Pertz a Wattenbach (od pol. *konczyny*) a K. Mokłowski Sztuka ludowa w Polsce 280 (od ctění koně). K slovu *\*katja* a *kašta*, *kuća* srv. můj ŽS. I. 795. Mokłowski l. c. 283—285 podává zajímavou, ovšem s architektonického hlediska čistě vymyšlenou a v detailech pravdě nepodobnou rekonstrukci kontiny (pohled zevní i plán).

<sup>5)</sup> Ebbo III. 5 (zničil jej Lothar).

<sup>6)</sup> Herbord III. 6, 7, Ebbo III. 8 (chrám Gerovitův, srv. výše str. 149).

<sup>7)</sup> Herbord III. 6, 7, Ebbo III. 9. Chrámů několik, rozbořených r. 1128 Ottonem bamberským (Ebbo l. c.: in qua magni decoris et miri artificii fana erant, quae cives eiusdem loci 300 extruxerant talentis).

<sup>8)</sup> Mon. priefl. II. 16. Chrám r. 1128 odevzdán biskupu Ottonovi.

<sup>9)</sup> Dětmar VII. 52 (VIII. 72): fana idolorum; Ebbo II. 18.

na Rujaně ještě v Jasmundu<sup>1)</sup> a v Korenici,<sup>2)</sup> potom dále na západě v Roztoku<sup>3)</sup> a v Plunu.<sup>4)</sup> Byla dále svatyně i v Liubici<sup>5)</sup> a také v zemi Chyžinů a Čezpěňanů připomíná Helmold slavný chrám se sochami, rozkotaný r. 1150 Niklotem,<sup>6)</sup> a podobně u Malchova r. 1147 spáleného.<sup>7)</sup>

Že i jeskyně zcela po primitivním způsobu zůstala místem kultovním, zdají se nasvědčovat nejen pochybné nálezy v jeskyni u Belburgu v Horní Falci, v níž J. Ranke shledával kultovní místo tamějších Slovanů<sup>8)</sup> a některé staré tradice,<sup>9)</sup> nýbrž i jeden starý text (vločka) v Slovu „о законѣ и благодати“, kde se praví: „и приимше вси скрыша въ пещерахъ кумиры своя“.<sup>10)</sup> Patrně se utíkali do jeskyní s idoly, když přicházelo křesťanství. Ostatně posvátné jeskyně jsou rozšířeny po celém světě a vznikly ponejvíce z jeskyní pohřebních.<sup>11)</sup>

## 2. Idoly.

Ve všech těchto chrámech nebo i vedle otevřených a nekrytých oltářů stály idoly, sochy bohů. Idoly bohů a demonů hotoveny byly a uctívány na konci doby pohanské po celém pohanstvu. O polabských a baltických Slovanech praví Dětmar: „Quot regiones sunt in his partibus, tot templa habentur et simulacra de-

<sup>1)</sup> Knyttlingasaga (MGSS. XXIX. 313), chrám Pizamarův. Srv. výše str. 153.

<sup>2)</sup> Chrámy Rugievita, Porevita a Porenutia. (Srv. výše str. 153). Podle Saxona (ed. Holder 577) byly chrámy krásně vyzdobené (Insignis hic vicus trium prepollentium fanorum edificii erat, ingenue artis nitore visendis . . . Maius fanum vestibuli sui medio continebatur, sed ambo parietum loco purpura claudebantur, tecti fastigio solis duntaxat columnis imposito).

<sup>3)</sup> Saxo Gram. ed. Holder 524.

<sup>4)</sup> Helmold I. 83 (v něm byl idól Podagy, srv. výše str. 155).

<sup>5)</sup> Arnold II. 21. Srv. výklad u Ohnesorga Ausbreit. 148.

<sup>6)</sup> Helmold I. 71. O nějaké svatyni pohanské zmiňují se i Ann. Magd. r. 1147 (SS XVI. 188).

<sup>7)</sup> Fanum cum idolis, quod erat ante civitatem Malchon. Ann. Magdeb. k r. 1147 (neboli t. zv. Chronogr. Saxo). Srv. Pertz SS. XVI. 188.

<sup>8)</sup> MAG. Wien 1899. XXX, 87. Podle písemné zprávy mne nově došlé pokládají však nyní v mnichovském museu věci tam nalezené za padělky.

<sup>9)</sup> Na př. o vrchu Kotouči u Štramberka na Moravě (Středovský Sacra Hist. 42).

<sup>10)</sup> Nikol'skij Mar. 38, Aničkov Языч. 346. Aničkov l. c. 353 soudí, že i pečery kijevské Lavry byly dříve pohanskými svatyněmi.

<sup>11)</sup> Srv. Spencer Sociol. 308 (něm.).

monum singula coluntur<sup>1)</sup> a po něm Helmold: „Invaluit in diebus illis per universam Sclaviam multiplex ydolorum cultura . . . . Praeter lucos atque penates enim et ydola, quibus agri et oppida redundabant . . .“<sup>2)</sup> — a nemusím zajisté zde opakovati všechny doklady ze starých textů, které jsme výše poznali při popisu bohů okruhu polabského. Když biskup Herbert braniborský na počátku XII. stol. zašel mezi Slované zálabské, aby je od pohanství odvrátil, čteme, že zničil „multa atque innumerabilia idola“<sup>3)</sup> U Čechů dokládá idoly penátů Kosmas a Dalimil,<sup>4)</sup> ctění idolů vůbec Kosmas, Dětmar<sup>5)</sup> i legendy svatováclavské<sup>6)</sup> a také autor homiliáře Opatovického narizuje Čechům: „ut nullus idola adoret vel quae idolis immolatur, gula suadente bibat aut manducet.“<sup>7)</sup> Podle toho také v zákazech polských *ydola* značí skutečné modly a nejen myšlené demony, jak myslí Brückner.<sup>8)</sup> Na Rusi poznali jsme opět řadu model bohů ruských již výše na str. 117, a že byly malé idoly penátů obvyklé v každé chatě staroruské, kde stály v izbě naproti peci v koutě na polici, vidíme z toho, že dosud Malorus říká tomuto koutu a polici, na niž dnes ovšem staví ikony svatých, — божникъ a obrazům samým po starodávné tradici бори.<sup>9)</sup> Mimo to staré ruské texty obracejí se, napomíná-

<sup>1)</sup> Dětmar VI. 25 (18). Současně dříve Bruno v listě z r. 1008: Liutici pagani sint et idola colant (*Bielowski MPH. I. 227*).

<sup>2)</sup> Helmold I. 52. Týž na jiném místě (I. 83) dříve: „Est autem Sclavis multiplex ydololatriae modus.“ Otto bamběrský Volfanum zakázal r. 1128 ctiti nejen hlavní idol a svaté kopí, ale i idolky jiné (nec statunculas idolorum). Herbord III. 26.

<sup>3)</sup> *Riedel Cod. dipl. Brand. X. 69*.

<sup>4)</sup> Srv. Kosmas I. 2, Dalimil ed. *Mourek 5*. Srv. výše str. 41.

<sup>5)</sup> Kosmas I. 4: sicut hactenus multi villani velut pagani, hic latites seu ignes colit . . . alius quae ipse fecit ydola surda et muta rogat et orat, ut domum suam et se ipsum regant. Dětmar V. 8 připomíná, že Češi r. 1003 byli oddáni idololatrii.

<sup>6)</sup> Christian ed. *Pekal 152, 171, 172, 182, Oriente sole 410, Oportet 389, 390, 394, 395, 400, 401, 410*. Srv. výše str. 165.

<sup>7)</sup> Ed. *Hecht Homiliar 74*.

<sup>8)</sup> *Brückner Kazania II. 326* sl. Dále srv. kázání XV. stol. otištěné Brücknerem v Archivu sl. Phil. XIV. 183 a zde výše na str. 168, 171.

<sup>9)</sup> *Rhamm Wohnhaus 148, Cubinskij Труды VII. 384*. Srv. *ŽS. I. 881*. U Nuculů sluje toto místo dosud диды (*Šuchevič Гуц. I. 100*). K starým idolům ruským srv. i mně nepřístupnou stat *Ainalova Изображение древнерусскихъ боговъ. Отчетъ Спб. Унив. 1904. J. Cetyrkin* v stati Два слова о существовании идоловъ у вост. Славянъ, *Фил. Зап. 1881. II, str. 9*, dovoloval, že Slované ruští mimo varjažský vliv idolů neměli.

najíce lid domácí, stále proti pohanské idololatrii (идолослужение, кумирослужение), mají narážky na klanění se a „přístupování k idolům“, na „zkrušení idolů“ na „baby idolům sloužící“ a předpokládají tedy existenci skutečných model v Rusi.<sup>1)</sup> Tak na př. i Rod a Rožanice nazývají se občas *kumiry* a měli patrně v domácnosti malé idoly.<sup>2)</sup> A totéž vidíme i v kázáních Kozmy presbytera k slovanským Bulharům X. století<sup>3)</sup> i v Žití sv. Nauma<sup>4)</sup> o něco starším.

Ovšem tam, kde systémy bohů a jejich kult se více vyvinul, na Rusi, na Polabí a v Pobaltí, nabyly i idoly znamenitější podoby než jinde v Slovanstvu,<sup>5)</sup> vynikající velikostí, materiálem, různotvárností a mnohými atributy, jak jsme měli příležitost viděti v líčení jednotlivých tamějších bohů. Hotoveny byly sice ponejvíce ze dřeva, neboť zprávy hovoří často buď přímo o tomto materiálu, nebo o rozsekání a spálení model,<sup>6)</sup> ale vedle toho i cele

<sup>1)</sup> Metropolita Hilarion v XI. stol. utěšuje se, že v Rusi idoly jsou zničeny a přestalo vzývání idolů (*Ponomarev. Pam. I. 67, 68, 71*), podobně i Kyrill Turovský praví, že v Rusi přestala „zima pohanského sloužení kumírům“ (*Buslajev P. хрест. 79<sup>6</sup>, Ист. хрест. 355*). Идолослужение v lidu ruském připomíná Slovo něk. christ. (*Tichonravov Лѣт. IV. III. 94*), tak i Slovo oť sv. evang. (tamže 105, *Vladimirov Пouch. 236*), a přístupování k idolům a oběti při pohanských zábavách a slavnostech Slovo sv. Jana Zlatoústého „о играхъ и плясани“ (*Ponomarev Pam. III. 104*. Srv. citát v *ŽS. I. 110* pozn. 5). V jednom traktátu nalézajícím se v ruk. XIV. stol. v mosk. syn. bibliotece pod č. 954 připomínají se „идоломольць бабы“ (*Tichonravov Лѣт. IV. 86*). Citát ze Slova о законѣ и лагодати о skryvání kumírů v jeskyních uvedl jsem právě na str. 95. Výše připomenutý a i jinak zajímavý text v Slově metr. Hilariona zní takto: „И уже не идолослужители зовемся но христианами, уже не капищъ съграждаемъ, но Христовы церкви зиждемъ, уже не закаляемъ, бѣсомъ другъ друга но Христосъ за ны закалаемъ бываеть, . . . уже не жертвенны крове вкушающе погыбаемъ, но христовы пречистыя крови вкушающе спасаемся“. Srv. k tomu i dále uvedenou zprávu Fadlanovu a dále i to, že modla (блѣвань) připomenuta je v Tmutorokani Slovem o pluku Igorově (ed. *Erben 3*).

<sup>2)</sup> Srv. Slovo proroka Isaja nebo Miněje čet. Mak. apr. 587 cit. u *Golubinského Ист. р. ц. I. 1. 828*. Srv. i *Tichonravov Лѣт. IV. 85*. a zde výše na str. 67.

<sup>3)</sup> *Кумири каменны и древенны (Архив IV. 74, 79)*.

<sup>4)</sup> Zde se dvakrát připomíná, že sv. Naum zbavil Slované (Bulhary) sloužení idolům (ed. *Lavrov 36, 37*).

<sup>5)</sup> To, co píše o modlách českých Hájek a Středovský, nebo o polských Długoš a další kronikáři, odmítli jsme výše na str. 166 sl. Je však přece jen zajímavé, že kopec vedle Buchlova na Moravě nese jméno Modla.

<sup>6)</sup> Srv. co dříve o modle roztocké Saxo XIV. (ed. *Holder 52t*). dále srv.

nebo částí (aspoň hlava nebo vous) z drahých kovů<sup>1)</sup> a také nelze vyloučiti materiálu kamenného.<sup>2)</sup> Oděv sestával obvykle z dlouhé tuniky (sraky) a hlavním atributem byla výzbroj, sestávající ze štítu, kopí<sup>3)</sup> a přilby (kopí mělo mimo to velkou úlohu při věštění, jak dále ještě uvidíme), dále pohár nebo roh picí, jež jsme shledali v rukou arkonského Svantovita a na příbuzných starých reliefech i sloupu zbručském (str. 147). Ve svém testamentu asi z r. 1200 odkázal Absalon, arcibiskup lundský (zemř. r. 1201), neteři své Marketě dva skvostné poháry ranských idólů.<sup>4)</sup> Vedle idólů pokládány nebo věšeny byly další insignie, na př. v Arkoně postroj koňský pro svatého koně, dále praporce a pod.<sup>5)</sup> Obyvatelé Rujany vůbec podle slov Adamových a Helmolových pěstovali nejvíce kult idólů.<sup>6)</sup>

Pro baltické modly význačný byl dále typický polykefalism, jehož podstatu je nesnadno vyložit. Svantovit arkonský měl čtyři hlavy, resp. čtyři tváře na jedné hlavě, tak asi jak to vidíme na pomníku zbručském (str. 145), korenický Rugievit měl sedm, Porevit pět, Porenutius čtyři hlavy, štětínský, volínský a brani-borský Triglav tři.<sup>7)</sup>

zprávy o modlách v Gockovu (Ebbo III. 10), o Svantovitovi arkonském (Saxo l. c. 574, MGSS. XXIX. 313). Rugievit v Korenici byl dubový (Saxo 577) a byl spálen (l. c. 578), tak i ostatní idóly korenické (Hist. Knyt. SS. XXIX. 314).

<sup>1)</sup> Celý ze zlata byl malý idól Triglavův v Julíně (Ebbo II. 13) a Radogost v Retře (Adam II. 18), kovová byla i socha „Saturnova“, kterou našel r. 963 Heriman v zemi vagerské (Vidukind III. 68). Kijevský Perun měl hlavu stříbrnou a vous zlatý (srv. výše str. 152), jasmundský Černoglav (Tiarnaglofi) měl vous stříbrný (MGSS. XXIX. 314), jiný štětínský Triglav tři hlavy stříbrné (Mon. priefl. II. 13), které byly poslány Ottonem jako dar papeži Kalixtovi. Ebbo připomíná v Julíně „idolorum statuae auro et argento decoratae“ (III. 1).

<sup>2)</sup> Srv. nahoře na str. 143 sl. podaný výklad o kamenných pomnících u příležitosti rozboru sloupu zbručského, kde uvedeny z Letopisu doklady o kamenných idólech na Rostově a Novgorodě, rovněž jako doklad z Kozmy presbytera. Také Joakimův letopis zmiňuje se o kamenných idólech v Rusi (*Svezněvskij Žan. apx. c. 611. V. 180*).

<sup>3)</sup> Kopí ctěno bylo zvláště ve Volíně (srv. str. 158), a štít, jehož se nesměl nikdo dotknouti, ve Volgastě (srv. str. 149).

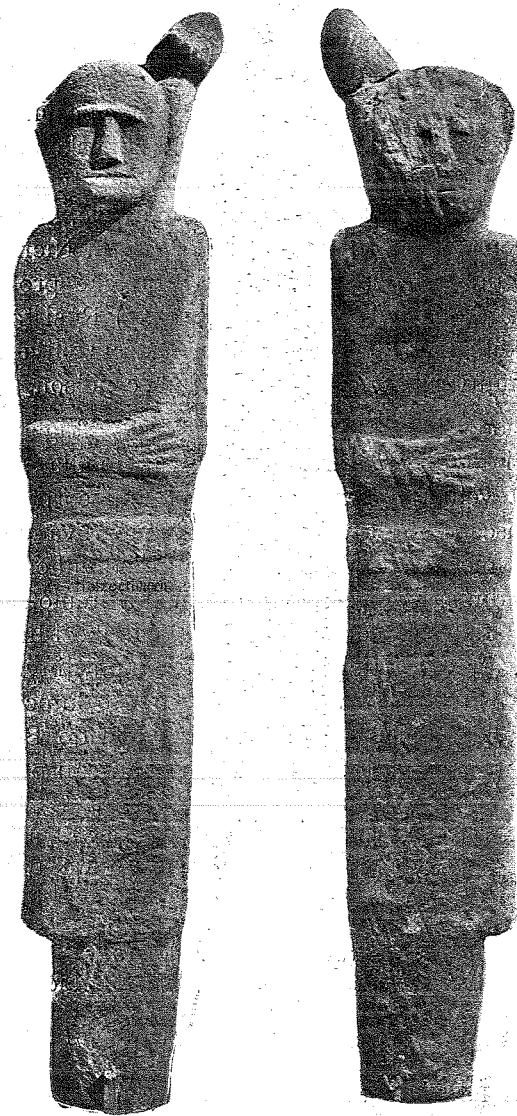
<sup>4)</sup> Cod. Pom. I. 191. (dominae Margaretae duos ciffos rojanorum idolorum).

<sup>5)</sup> Srv. výše příslušné popisy na str. 137.

<sup>6)</sup> Adam IV. 18, Helmol I. 2, 36.

<sup>7)</sup> Srv. popisy a doklady výše na str. 149, 150.

Mimo to je polykefalism doložen řadou jiných ještě pomníků z oblasti starých sídel slovanských; tak, jak jsme výše viděli na str. 145 sloupem ze Zbruce (čtyři tváře),<sup>1)</sup> jiným dvouhlavým



Obr. 13. Sloup z Holzgerlingen (výška 2·24 m).

<sup>1)</sup> Nalezen r. 1848 ve Zbručí, jak výše str. 143 vypsáno; Demetry kiewicz (l. c.) uvádí ještě druhý, nal. u Husiatynu r. 1875 a hned zničený.

z Holzgerlingen ve Virtembersku,<sup>1)</sup> čtyřhlavou figurou z Tesnovky (Radomyšl) v gub. kijevské,<sup>2)</sup> figurou o 4 hlavách u Bobrujska v gub. miňské<sup>3)</sup> a konečně starými tradicemi o pomnících, které stály kdysi v okolí srbské Mišně.<sup>4)</sup> Jaký byl smysl a původ tohoto polykefalismu slovanského, nevíme, neboť to, co vyprávěli kněží štětínští o symbolu tří hlav Triglavových, že totiž znamenaly vládu nad třemi královstvími: nad nebeským, pozemským a pekelným, je už zjevně pod vlivem učení křesťanského.<sup>5)</sup> Nejbližší a alogie jsou indické a šamanské, odkudž zjev tento odvádí V. Demetrykiewicz. Zatím vskutku není jiné analogie, která by mohla přijíti v úvahu při otázce původu polykefalismu. Nicméně dlužno vytknouti, že právě kultovní předměty typické pro ritus budhistický a šamanský jsou ve vlastní (západní) Rusi tak řídké, že z archaeologického hlediska o nějakém zvláštním vlivu šamansko-budhistickém mluvíti nelze. V Pobaltí vůbec nejsou.

Velikost model byla různá. Zlatý volínský Triglav byl malý, neboť jej ukryli do dutiny starého dubu,<sup>6)</sup> ale modla Svantovitova v Arkoně byla veliká (ingens, omnem humani corporis habitum granditate transcendens) a také modla Rugievitova v Korenici.<sup>7)</sup> O gockovských modlách dí Ebbo: byly tak podivuhodné velikosti (mirae magnitudinis), že by bylo s nimi sotva hnulo mnoho párů volů.<sup>8)</sup> Jak vypadaly obyčejné idóly, hotovené mezi lidem (patrně vesměs ze dřeva), tedy idóly penátů, Rožanic a jiných demonů, posouditi můžeme ještě ze zprávy Fadlánovy o kupcích ruských (slovanských?), kteří, když přišli za obchodem do Bolgáru, klaněli se sloupům s lidskými hlavami a jim obětovali plodiny i zví-

dovolávaje se Sěcinského. Ale patrně tohoto pramene nečetl, neboť Sěcinskij praví jen, že se tam našel r. 1875 „каменный четырехугольный столбъ съ изображеніемъ чловѣч. головы, лошадей и еще какихто фигуръ“ (Труды XI. арх. с. Кіев I. 305).

<sup>1)</sup> Nalézá se v museu v Stuttgartě (srv. obr. 13).

<sup>2)</sup> Antonovič Арх. карта Кіев. губ. (M. 1895) II. Lid ji zval „четыреборъ“.

<sup>3)</sup> Уваров Сборникъ трудовъ III. 209, Svezněvskij Зап. Арх. Общ. V. 181.

<sup>4)</sup> Monachus Pirnensis, Petrus Albinus atd. Srv. zprávy Frenzelovy u Hoffmanna Scr. rer. lus. II. 204—205.

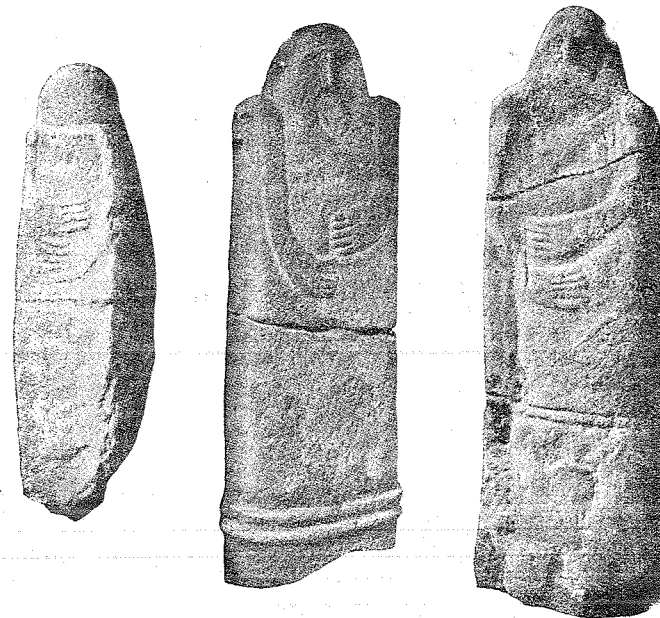
<sup>5)</sup> Srv. výše str. 150.

<sup>6)</sup> Ebbo II. 13.

<sup>7)</sup> Srv. výše 149.

<sup>8)</sup> Ebbo III. 10

řata.<sup>1)</sup> Podobné postavilo prý příbuzenstvo ruského velmože kolem lodi, na níž byl mrtvý spalován.<sup>2)</sup> Z velkých idólů zachoval se především sloup zbručský, poněvadž byl kamenný, z malých t. zv. prilivické idóly jsou vesměs falešné<sup>3)</sup> a rovněž obraz na kameni nalezeném v Mikorzyně v Polsku,<sup>4)</sup> nebo postava Živy na čelní miniatuře slovníku Mater Verborum.<sup>5)</sup> Pravým a pravděpodobně slovanským idólkem mohla by býti kovová soška nalezená u Světu (Schwedt) nad Odrou v slovanské vrstvě hradištné.<sup>6)</sup> Ale nemá obvyklých atributů. Jiné pomníky, které sem možno zařaditi, jsou stély bamberské v Regnici nalezené,<sup>7)</sup>



Obr. 14. Stély nal. v Regnici, nyní v Bambergu (podle fot. B. Haafa).

<sup>1)</sup> Harkavi Сказ. 95.

<sup>2)</sup> „A kolem ní (lodi) udělání jakoby velcí lidé ze dřeva“. Srv. ŽS. I. 377.

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 163.

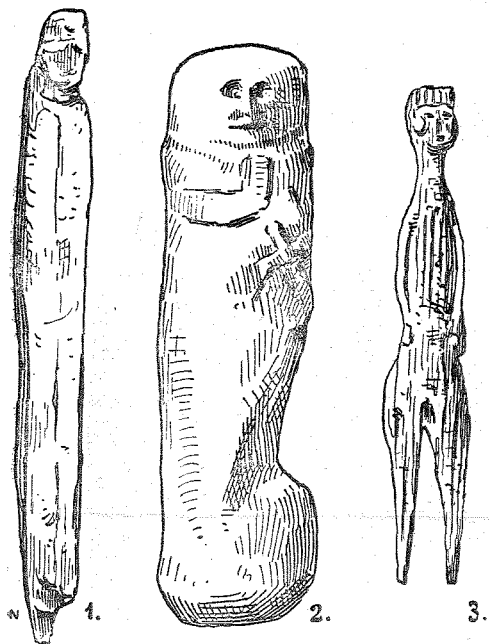
<sup>4)</sup> Srv. o nich u Fr. Piekosinškého Kamienie Mikorzyńskie (Krak. 1899 s příslušnou starší literaturou), u Leciejewského Runy slow. 97 sl. a u Jagie Archív V. 193.

<sup>5)</sup> Srv. výše str. 154.

<sup>6)</sup> Nachr. d. Altert. 1903. I. Srv. obraz v I. díle ŽS. str. 425.

<sup>7)</sup> Srv. hlavně Lindenschmidt Alt. uns. Vorz. II. 2. Taf. 5 a zde obr. 14.

sloup dvojitvárný z Holzgerlingen ve Virtembersku,<sup>1)</sup> kamenné figuriny z okolí Suszu (Rosenberg) v kraji kwidzyńském,<sup>2)</sup> dále kamenná figura z Dzierzgoně (Christburg) u delta vislanského<sup>3)</sup> a dřevěný idól z Jankowa u Mogilna.<sup>4)</sup> Jiná dřevěná socha velká přes 1½ m nalezena byla u Star. Friesachu v Branibořích.<sup>5)</sup> Velký fallus je ztracen a jiných atributů nemá. Naleziště by ukazovalo



Obr. 15. Domnělé idóly slovanské  
(1. z Behrenu-Lübchinu, 2. z Dzierzgoně,  
3. z Friesachu).

na slovanský původ, ale jistého nelze říci nic. Totéž platí o velké dřevěné soše z Behrenu-Lübchinu<sup>6)</sup>. Ostatně znovu více o těchto a jiných ještě pomníčkách domněle slovanských povíme v stati o výtvarném umění v kap. XI. Domnělí slovanští bohové ze Saska, nedávno publikovaní O. Schmidtem, nemají však co činiti se slovanským pohanstvím.<sup>7)</sup>

O ctění pouhých otesaných kolů jako fetišů není u Slovanů dokladu přímého. Ale nelze pochybovati, že před primitivním idólem, totiž dřevě-

<sup>1)</sup> Je v museu stuttgartském, odkudž mi by a ochotně zaslána ředitelstvím král. konservatoria fotografie, kterou jsem reprodukoval na obr. 13.

<sup>2)</sup> Patří sem žulové pomníčky nalezené u Mozgowa (Mosgau), u Galdowa-Jedrychowa (Goldau-Heinrichow), u Bronowa (Gr. Brunau) a Nipkowa (Gr. Nipkau), popsané Weigelem I. c. 45—50.

<sup>3)</sup> Conwentz Westpr. Prov. Museum tab. 75, 6.

<sup>4)</sup> Kostrzewski Wielkopolska v czasach przedh. 172, Kaiser Friedrich Mus. in Posen. Amtl. Führer<sup>3</sup> 45, 51.

<sup>5)</sup> Helm Altg. Rel. 221, Weigel I. c.

<sup>6)</sup> Beltz Alt. Tab. 70.

<sup>7)</sup> O Schmidt Slaw. Götterbilder in Sachsen. N. Arch. f. sächs. Gesch. 1911, 350 sl.

ným sloupem s lidskou hlavou, jaké popisuje Fadlán na Volze,<sup>1)</sup> předcházeli i u Slovanů pouhý kůl s hrubě vyznačenými atributy, tak jako bylo kdysi u Indoevropanů vůbec a jiných pranárodů.<sup>2)</sup> Z těchto neuměle otesaných a opracovaných kmenů stromových dlužno také vyložití staré, domácí slovanské výrazy pro idóly: č. *socha*<sup>3)</sup> a csl. *kapъ* ve smyslu otesaného pně.<sup>4)</sup> Mimo to i jeden cizí, staroruský význam pro idól *stodъ*, přejatý ze švéd. *stod*, stšv. *stuf*, *stop*, isl. *stod* — značil původně kůl a sloup.<sup>5)</sup> S tímto primitivním pnem — fetišem souvisí patrně i ctění slovin. *božiče* a srbch. *badňaku* (бадњак), který není než kus kmene, jež srbský hospodář ve vánoční den přinese a po večeri slavnostně vloží na ohniště a spálí. Odtud i štědrý den zove se *бадњи дан*, *бадњи вече*.<sup>6)</sup> Uctívání kopí v Julině, zv. v pramenech XII. st. *hasta Julii* (srv. o tom i výše na str. 158) pokládal bych za kult germánský, přenesený do Volína Vikingy (srv. kolonii v Jomsburgu). Vznik názvů *hasta Julii*, který Ebbo I. 2 vykládal spojením s Ju-

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 200. a sloup v Jankově nalezený.

<sup>2)</sup> Srv. o tom u Meringera Idg. F. XVII. 150, XVIII. 277 sl., XXI. 296, Helma Altg. Rel. 214, Schradera Reallex. 860.

<sup>3)</sup> *Socha* značilo původně větev rozeklanou, odpovídající stind. *šākha*, novoper. *šāx* — větev. K vývoji významu v idól srv. Meringer Idg. F. XVII. 117, Štekelj Archiv XXVIII. 488. Meringerovy výklady sleduje i Janko Pravěk 228 a Národop. Věstník II. 1907, 77.

<sup>4)</sup> Dolož. v kod. Supras. 226, v knize pror. Avakunia Upry 50, u Jana Ex. Šest. 1263, 224 (*Srezněvskij Mar. I. 1195*). Etymologicky lze s tím spojití buď podle Solmsena ř. *σκάπος*, *σκαπάνιον*, *σκήπτρον*, lat. *scapus*, sthn. *skaft*, stisl. *skapt*, alb. *škap* — hůl, kopí, *žezlo*, nebo kmen *ščeпа*, *ščeръ* — řezaný obraz (srv. ř. *σκέπυρον* — nástroj k ořezání stromů, lat. *capus*, *capo* — kapoun, lit. *skāptas* — nůž, *skopiū*, *škōpti* — řezati, podle Meringera a Janka konečně i ř. *κόπτω*, sl. *kopati* (Srv. u Bernekeva EW. 486, Meringera Idg. F. XVIII. 280.) Janko podle Meringera (Idg. F. XVIII. 216, 278) i výraz *trěba* z *\*terba* pokládá za prvotní výraz modly, t. j. vykopaného a otesaného kmene (Pravěk 228 a Nár. Věstn. II. 72), srv. lat. *trabs*, ale nejstarší význam jeho je obět (srv. výše str. 187). Miklosich EW. 111 u slova *капъ* výkladu nepodává.

<sup>5)</sup> *Roźmiecki Arch. sl. Phil. 1901. 485.*

<sup>6)</sup> Srv. výše str. 83. a *Potebnja Чт. Общ. Odessa 1865. I. Že srb. badňak je symbolem nějakého božství, svědčí nejen analog. slovin. a srb. božič t. j. syn boha, bůžek, nýbrž i jiné zjevy v srb. tradici. Srečkovič (Ист. срп. нар. 44) uvádí na př. tuto frasi při spalování badňaku: „Да се помолимо за старогa за бадњака.“ Proti tomu staven je *božič* jako mladý bůh. *Karadžič Срп. нар. песме I. 115, 116 (1841)*. Tak je i u Bulharů (*Marinov Нар. вѣра 279*).*

liem Caesarem, ukazuje zřejmě na *Julblock*, starý germánský název pro vánoční peň, o vánočním večeru také spalovaný.<sup>1)</sup>

Ostatně je stará slovanská terminologie idólů bohatší. Domáciho původu je ještě č. slovo *modla*<sup>2)</sup> a snad i str. *высоко* sem patří (srv. str. 191), cizího původu, turkotatarského pak jsou stará slova *bolvanъ*, *blъvanъ*, *balъvanъ*,<sup>3)</sup> *istukanъ*, *stukanъ*<sup>4)</sup>, dále velmi hojně užívané *kumi:ъ*<sup>5)</sup> a konečně i str. *идолъ* z ř. *εἰδωλον*, jež vystupuje v pramenech od X. století.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> O *Julblocku* srv. *Grimm DM.* 522, *Paul Nord. M.* 506, *Meringer Jdg. F.* XVI. 151, XVII. 165, *Krek Einl.* 584 sl., *Helm Altg. Rel. I.* 216. Podle zde citovaného pramene je prý *Julblock* dosud znám v Meklenbursku. U Lotyšů mu odpovídá *bluku-vaķars* (*Krek I. c.*). Jinak výklad zprávy o tomto idólu srv. výše na str. 83.

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 183. *Modla* poprvé v Alexandreidě a v žaltářích XIV. stol. (*Gebauer Stč. sl. II.* 391), v polštině v stol. XV. (*Brückner Apokryfy I.* 350).

<sup>3)</sup> *Izbornik r. 1073, Zlatostroj 23, Kyril. Jerusal. 135, Žití Feod. St. 110, Slovo o pl. Igor. 3* (Тьмотораканьскыи блъванъ) atd. Srv. *Svezněvskij Mat. I.* 197. Pochází podle Korše (*Archiv VIII.* 651, *Изв. VIII. 4, 2 XI. 1.* 266) prostřednictvím kirg. *palvan*, *balvan* z pers. *pahlavān* — athlet, rek, podle Melioranského (*Изв. VII. 2.* 274, *X. 2.* 68 sl.) z tur *\*balvan* náhrobní pomník (*balbal* nápisů orchonských). Srv. *Berneker EW.* 41. *Helm Altg. Rel. I.* 225 myslí na původ germánský. Srv. i lit. *balvōnas*, lot. *bulvāns* — idól. U Srbů vystupuje *Балван* jako topograf. jméno (*Jireček Gesch. Serb. I.* 161). Jinak značí ve všech slov. jazycích především hrubý trám, kmen (*Berneker I. c.*). V polštině se udrželo však ve zkrácené formě *bałwochwalca* — modlář, pohan. Jinak stpol. *bałwan* je doloženo z XV. stol. (*Brückner Kazania III.* 187).

<sup>4)</sup> *Истуканъ, истуканный* — *ἀνδριάνς*. Viz doklady u *Svezněvského Mat. I.* 1155 (Georg. Ham. 370, Jan Ex. (Op. n. 2, 316), Min. Put. 11, Min. r. 1096, 57, 1097, 56). *Miklosich Denkschr. Akad. Wien 24* (1876), 36 sl. vykládal „vytesaný“.

<sup>5)</sup> *Кумиръ* už v pramenech X. stol. na př. u Kozmy presb. bulh. (*Arktiv jugosl. IV.* 74, 79, 86), dále v XI. stol. v kod. Supras. 418 a u Kyrilla Turovského (*Buslajev Ист. хрест.* 355); další hojně doklady z XI. stol. viz u *Svezněvského Mat. I.* 1362. Od *кумиръ* (též *кѣмиръ*) vzniklo i *кумиръникъ* — idololator, *кумиръница* — statua. Původ jest temný, podle Miklosiche finský (*EW.* 147). Srv. *Berneker EW.* 644.

<sup>6)</sup> Srv. na př. doklady uvedené na str. 190, 197 a dále *Ps. Sin. XCVI. 7, CXIII. 12, CXXXIV. 15, Euch. Sin. 2b, Min. r. 1096, 159* (*Berneker EW. I.* 420, *Svezněvskij Mat. I.* 1023 a *Vasmer Эт. III.* 65).

### 3. Čarodějové a kněží.

Člověk, jenž si utvořil boha a s ním cítil, mluvil, vyjednával nebo jej zaklínal, činil tak zajisté zprvu sám. V rodině pak přijímal tu funkci otec nebo vůbec hlava rodiny za ostatní. To byl první přirozený prostředkovatel mezi bohem a lidmi v každém primitivním náboženství a tak bylo zajisté i u Slovanů od pradávna až po dnešní den, kde na př. na Balkáně v slavnostní době za celý rod modlí se a obětuje hospodář srbský i bulharský, nebo na severu běloruský. Vedle toho počala se však všude vyvíjeti třída lidí, kteří si všímali více než druzí přírody, znali více její tajnosti a síly dobré i zlé, kteří více než jiní dovedli s nimi zacházeti, jimi po případě ovládnouti, jich sobě přizpůsobovati, slovem lidé, u nichž se speciálně uplatnila funkce prostředkovatelů člověka s přírodními zjevy i silami a s demony je reprezentujícími. Funkce a význam jejich se však velice různí, jdeme-li od prvotních poměrů, kde vidíme jen čaroděje pracující pomocí magie, až po stupeň, na němž lidé tito tvoří zvláštní vlivuplné a organizované kasty kněžské, jako byly na př. v starém Egyptě, v Řecku nebo v Itálii.

Magie s pomocí kouzel objevuje se už ve zcela primitivních kulturách, kdy ještě o náboženství sotva může býti řeč, na př. na stupni preanimistickém,<sup>1)</sup> a udržuje se stále i na stupni skutečného náboženství vedle vyspělých kultů, obstarávaných od kněží. Kouzlo samo je každý děj, který nevysvětlitelným způsobem provádí člověk nebo duch, aby způsobil jistý dobrý nebo zlý účinek.<sup>2)</sup> V životě primitivního člověka je plno zjevů stále se opakujících, které nevzbuzují jeho pozornost a pokládány jsou za něco, co se samo sebou rozumí, na př. střídání dne a noci, bdění a spánku, hladu a žízně, jídla a pití a pod., ale vedle toho byly vždy zjevy a akty nenadálé, objevující se za neobyčejných okolností: tak u člověka nemoc, úraz, smrt, sen, vidění, nebo v přírodě deště a bouře. Ty vzbuzovaly pozornost člověka, u nich pátral po příčině (zejména v nemoci a nenásilné smrti), odtud vznikla představa kauzality, představa tajné příčiny akt způsobivší a potom i touha různými kouzly operovati ve prospěch nebo v neprospěch, ať běží o boj s nepřítelem nebo o lásku ženy nebo konečně

<sup>1)</sup> Srv. *K. Preuss Globus LXXXVI.* 321 sl., *A. Vierhandt tamže XCII.* 21 sl.

<sup>2)</sup> *Wundt Völkerpsych. IV.* 1. 262 sl., 274 sl.

o všem škodící sucho nebo všem blahodárny déšť. Při tom kouzelné akty původně prosty byly představy bytosti nadpřirozené, záležely jen na síle a moci člověka, jenž je konal a pevně věřil, že kouzelným aktem docílí, co chtěl. Sám magický akt stačil. Věděl-li člověk, jak přivoditi déšť a měl-li tu moc, — v to aspoň pevně věřil, — nebylo k tomu potřebí žádné představy animistické. Působil přímo na přírodu. Kouzelné akty nebyly proto praktikovány symbolicky, ale kausálně. Napodobení zjevu, kterého bylo docíliti, nebylo jen jeho symbolem, nýbrž vyvolávalo jej. Co je dnes pouhým symbolem, na př. pohazování nevěsty zrním, — symbol budoucí plodnosti — mělo původně plodnost přímo způsobiti.

Podstatou magie a východiskem k poznání neznámých tajemných příčin a kouzel bylo vždy především vidění, vidění ve snu i v bdění. Poněvadž se však magické vise dostávají samy jenom u záchvatů epileptických, při šílení (proto také lidé nemocí takou ztížení požívají vždy na primitivním stupni kultury zvláštní úcty), bylo nutno uměle je vyvolávati a k tomu sloužily odedávna prostředky dva: buď orgiastický záchvat přivoděný tancem a vůbec prudkým, stále stupňovaným pohybem až do extase, nebo požití opojných prostředků, v našich končinách hlavně alkoholických.<sup>1)</sup> Příprava jich a vůbec umění vyvolávati vidění, poznávati kouzla stalo se pak zaměstnáním několika znalců, kteří vědomostí těch pozvolna nabyli i bedlivě chránili a tak se stal kouzelník-saman obvyklým, ba nutným zjevem v primitivních kulturách. Kouzelník u primitivního národa zná prostředky magické a poněvadž při tom bázeň před nemocí a smrtí má velkou úlohu, stává se na jedné straně i prvním lékařem, kdežto jej na druhé zase hádání přivádí k funkci proroka budoucnosti, obé pak k děláni zázraků.<sup>2)</sup> Zprvu bývá toto zaměstnání spojeno i s řízením čistě kultovních aktů: tanců, processí a ceremonií, ale v pozdějších fásích náboženského vývoje vidíme, jak se magie odděluje od funkcí čistě kultovních, jež přináležejí knězi. Kněz stává se pak něčím jiným nežli čaroděj.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Wundt l. c. IV. 1. 189 sl., Srv. i Schurtz Urg. Kult. 590.

<sup>2)</sup> Wundt l. c. 191, 195.

<sup>3)</sup> Wundt l. c. 191. Srv. i 265 (proti Frazerovi). O magii vůbec srv. ještě hlavně knihu *Frazera The Golden Bough I.* (Lond. 1900) a *A. Langa Magie and religion* (Lond. 1901).

U Slovanů na konci doby pohanské plného rozlišení obou stavů a jejich funkcí ještě nevidíme. U nich existovala po celém Slovanstvu třída čarodějů, jen na místech, kde byla kultovní střediska s idoly a chrámy, vyvinula se organizace kněžská, která však také pracovala magií, zázraky, zaklínáním, hádáním a neměla funkcí vyšších, zejména nevedla lid k vyšší víře ve smyslu ethickém. Magie tvořila u Slovanů základ kultu na obou stranách, jak u obyčejných čarodějů, roztroušených po lidu, tak i u kněží, ustanovených v městech a kultovních centrech k obsluze slavných idolů a chrámů. Tím nechci tvrditi, že původ slovanských kněží hledati dlužno jen v čarodějích, že vznikli a vyšli z nich, jako další stupeň vývoje. Naopak jsou příznaky, jak dále ještě vyložím, které ukazují, že kněz slovanský měl i původ jiný. Už tradice výše zmíněná vede nás především k hlavě rodiny nebo rodu a kmene jakožto prvnímu stupni kněžskému a u polabských Slovanů vidíme z historických dat XI.—XII. stol., že tam kněží stáli i v čele obcí, kmenů a států.<sup>1)</sup> Když se r. 789 blížil Karel Veliký s vojskem k hlavnímu hradu veleckému, vyšel mu kníže Dragovit s průvodem z chrámu vstříc.<sup>2)</sup> Z toho je pravděpodobno, že kněží, aspoň z části, jak je známe z Polabí a Pobaltí, nevznikli vývojem z čarodějů, nýbrž spíše z náčelníků jistých rodů, v jejichž rukou odedávna se koncentrovalo vedení aktů kultovních, modliteb a obětí.<sup>3)</sup> Funkce kněze byla tedy asi zprvu funkcí náčelníka rodu neb kmene, kdežto podstata čaroděje neměla s touto právně sociální funkcí nic společného. Čaroděj byl něco jiného, něco mimo náčelníka rodu, obce nebo kmene, něco mimo kněze stojícího. Ale slovanští kněží vedle práv a funkcí nabytých rodem, tradicí a postavením u slavných chrámů neváhali sáhati při vykonávání svého úřadu k týmž prostředkům a praktikám, které viděli u čarodějů, už prostě proto, že lid tomu chtěl, že lid těmto praktikám a účinkům jich na bohy a demony především věřil, na jisto více než působení modlitby nebo pouhé oběti. Tak se stalo, že u Slovanů na mnoze funkce čaroděje a kněze až do konce pohanství splývaly, ač původ obou kategorií byl, myslím, různý.

Čaroději, jak dále uvidíme, byli rozšířeni v době pohanské po celém Slovanstvu a zůstali i po jeho odstranění. Nebť kře-

<sup>1)</sup> Srv. dále str. 233 sl.

<sup>2)</sup> Einhard Ann. 789.

<sup>3)</sup> Tak i Janko Pravěk 231.

stanství dovedlo odstraniti s očí lidu pohanské chrámy, idóly bohů i obsluhující je kněze, ale nedovedlo z lidu vymýtiti mnohem hlouběji zakořeněnou víru v magii a její vliv a odstraniti, přes mnohé i krvavé pokusy, čaroděje, kteří v úkrytu dědin a lesů více méně skrytě provozovali své řemeslo. Dlouho trvalo, než byli odstraněni tito hlavní představitelé starého pohanství, — ba dokonale se to vůbec nezdařilo a čaroději, byť ve formě poněkud změněné a oslabené, žijí po Slovanstvu podnes.

V staré době pohanské zvaní byli tito čaroději nejčastěji *volchvi* (волхви, též вльхви, волсви, вольсви, вльсви) od sing. *volchvъ*,<sup>1)</sup> tedy výrazem značícím člověka v extasi mluvícího.<sup>2)</sup> Vedle něho však patrně už odedávna existovaly i výrazy jiné, odvozené jednak od *čar*, t. j. skutečných čar, rytých nebo kreslených (v popeli?) za účelem hádání z nich,<sup>3)</sup> jednak od slova *korenъ*

<sup>1)</sup> Doloženo je už v nejstarších pramenech, zejména za ř. *μάγος*, *μάντις*, *φάρμακός*, *ἐπιχοιδός*. Tak je nalézáme už v X. stol. v Žití sv. Nauma (ed. *Laurov* 8, 9, 12, 15, 16), u Kozmy presbytera (ed. Popruženko 86 — v obou pramenech волги nebo волхвы), dále v nejstarších překladech bible, na př. v Ostromir ev. Mat. II. 1., v kod. Suprasilském 186—188, dále v Izborniku r. 1073, v Otvětech Jana II. (Ист. Библи. VI. 4.), v Slově metr. Hilariona o zákoně (*Ponomarev* Пам. I. 64), ve Feodosijovu Poučení O казняхъ Божиихъ ed. *Makarij* 195, v Poučení arcib. Luky (tamže III. 246), v letopise Kijevském вльхвы passim (lavr.<sup>3</sup> 37, 38, 41, 89, 91, 92, 100, 144, 151, 170, 174 sl., 207, 261 atd.). Rovněž tak často objevují se další odvozené formy od X. století: вльхва, вльхва, волхва, вльхованіе, вльхованіе, вльховати, вльхованіи, вльховный, волховникъ, вльшьса, вльшьбьникъ, вльшьница, вльшьвеніе, вльшьство atd. Srv. *Srezněvskij* Mat. I. 381—384. *Vlichvec* je pravá česká glossa v Mat. Verb. (*Patera-Srezněvskij* 37: vlichvec — phitones); ze staré srb. srv. влховство v Zakon. Dušanově 20 (ed. *Novaković* 23) a *vlhvica* v Mon. hist. jur. VI. 196, вльхви v Synt. Vlast. ed. *Novaković* 42, 376.

<sup>2)</sup> *Miklosich* EW. 380 vykládá s. v. *vels* — stsl. *velsnati* — balbutire, (*Srezněvskij* I. 381). *Pogodin* ukázal na paralelní formu ruskou волхъ i na finské *velho* — čaroděj (Изв. отд. р. яз. XVI. 4. 37).

<sup>3)</sup> Všesl. čaroděj: чародѣй, чародѣйникъ, чаровникъ, чародѣяние, чародѣйство, чаротвореніе, чаровати, чаровница, чародѣйница, чаротворецъ, vše už v pramenech IX.—XI. stol. na př. v Nomokanonu Jana Schol. (ed. *Sobolevskij* Mat. 153: чары дѣяти за *φάρμακεία*), v Letopise Lavr.<sup>3</sup> 38 (чародѣйство), v Slově něk. christoljubca (чаротвореніе, *Nikolskij* Mat. 113), Slovo отъ св. Еванг. (чародѣйство, *Vladimirov* Поуч. 236), ve Feodosijově Poučení O казняхъ ed. *Makarij* 195, v Sborníku 1076, 193, u Kyrilla Tur. Slovo o razslavl. 50, v Církv. Ústavě Jarosl. a Vlad., v Jer. XXVII. 9 (Upyr), v Izbor. Svjat. 1073, 94, 118, 119, 120, 130, 182, u Dan. II. 2 (Upyr), a jinde (Srv. *Srezněvskij* Mat. III. 1471 sl.).

(č. kořen), neboť příprava nápojů z různého koření byla také jedním z jejich hlavních zaměstnání,<sup>1)</sup> dále od sloves *věděti*,<sup>2)</sup> *věštiti*,<sup>3)</sup> *hádati*,<sup>4)</sup> *bájeti*<sup>5)</sup> a zejména bohatě rozvinutá řada slov do *vražití*,<sup>6)</sup> tedy s významy už specialisovanými. Jiné ještě více

Doklady k významu *čar* (vždy v pl. чары, tamže 1474). Srb. чаровникъ a чародѣй v Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42, 376). V staré češtině *čarodějec*, *čarnik*, *čarodějník*, *čarodějnicě*, *čarodějenství* máme teprve v textech a v slovnících XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I. 154). K všesl. rozšíření významu srv. dále *Berneker* EW. 136.

<sup>1)</sup> Srv. staré csl. a srbch. коренитѣль за *μάγος* (*Jagić* Kirchensl. Spr.<sup>3</sup> 436 a *Srezněvskij* Mat. I. 1286) a stsrb. person. Коренитѣль (*Daničić* Рјеч. I. 478) a str. кореніе за волхованіе (*Srezněvskij* I. c.). K významu viz *Berneker* EW. I. 570. Věcně s tím souvisí i stsrb. отравникъ (Synt. Vlast. ed. *Novaković* 376) nebo stč. a stpol. lekovník, lekownik, lekownica (*Brückner* Kazania II. 382, *Gebauer* Stč. sl. II. 224). Izbornik r. 1073, 94 klade vedle sebe synonyma: „Не вльхвуй, не чародѣй, не отравляй.“ V bulh. máme s tím souvisící бильярки (*Marinov* Нар. вѣра 215).

<sup>2)</sup> Srv. str. вѣдъ, вѣдовство, вѣдьство, вѣдунъ, вѣдьма v dokladech od XI. stol. (*Srezněvskij* Mat. I. 479—480) a k tomu i stať *A. Ajanasjeva* Вѣдунъ и вѣдьма v almanachu Комета 1851 a v jeho П. Вѣспр. III. 422. Dále sem náleží pol. wiedma, wiedźma (*Linde*), stč. vědi u Dalimila a v Alexandreidě (ed. *Patera* 70, 57, k čemuž srv. i *Jagić* Archiv V. 689), slovin. vedeževati, vedeževavec, vedežica, vedežka.

<sup>3)</sup> Str. вѣшій (už v Ipař. let. a вѣшій Боянъ v Slově o pluku Igorově), вѣшная женка v Pskov. let. II. r. 1411 (*Srezněvskij* Mat. I. 502), вѣшунъ. Č. věšti, věstec, věštbař, věštárka, věštýně (*Jungmann*), pol. wieszcz, wieszczarz, wieszczka, srb. vješтак, vješтац, vješтица, vješтичетина, vješтичана, bulh. вѣщица.

<sup>4)</sup> Stč. hadač, hadačka (doklady od XIV. st. viz *Gebauer* Stč. sl. I. 397), pol. gadacz (*Brückner* Kaz. II. 342), srb. гатати, гатар (*Karadžić* I. c.), r. гадальщикъ, гадатель, гадала, гадалка, гадалница (*Dalb*), ch. gatavec, gatac, gatalac.

<sup>5)</sup> Stb. баяльникъ (zaklínač), str. баянь, баять, байть, č. báj, bajka, bájeti, luž. bajać, pol. bajać, srb. bajati (čarovati), slovin. bajati, bajalka, bajalnica, bulh. баяти. Sem patrně náleží i r. балий, бальникъ (čaroděj, lékař), бальство (lék), srb. обалник (čaroděj). Srv. *Berneker* EW. I. 39, 42, a *Janko* Nar. Věstn. 1916, 62. K stáří dokladů srv. балий Cod. Mat. ed. *Jagić* (index), балий Dan. I. 21, IV. 6 (Upyr), баянь, баяльникъ, баяльница, обаятель — *Srezněvskij* Mat. I. 39, 46, обавникъ — *Domentijan* 110 (*Daničić* Рјечник II. 180) a Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42, 376, zde i баяльникъ за *μάγος*), обавникъ за *ἐπιχοιδός* v Nomokan. Jana Schol. (*Sobolevskij* Mat. 148).

<sup>6)</sup> Doloženo je str. a r. ворожа, ворожити за *μυστεῖον*, augurari od XI. stol. (*Srezněvskij* Mat. I. 302), rozději ворожець, баба ворожея, ворожайка, ворожка, ворогъ, ворогуша, stsrb. вражальць v Synt. Vlast. (ed. *Novaković* 42) od srb. вражати — čarovati, bulh. вражити, враже-



specialisované nebo lokální staré termíny jsou u západních Slovanů stč. *kúzedník*, též *kúzelec*, *kúzlér*, *kúzednicě*, *kúzlicé* od slova *kúzlo*, jež vzniklo asi ze stněm. *gaukel*, *goukel*,<sup>1)</sup> dále str. кудесникъ, doložený už v pramenech od XI. stol.<sup>2)</sup>, бродница,<sup>3)</sup> наузникъ

лець, slovin. vraž, vráža, vražar, vražarica, vraževavac, vražariti, vraževáti (ve smyslu čarování a věštění), pol. wróżnik, wróżba, wroźyc, wróż, wroźka, wróżbiarz, wróżbiarka (*Karłowicz* Sl. gwar a *Brückner* Kaz. II. 346, 385). V slovenčině srv. vražiti, vražení, vražodejnik, vražebník, vražba, vraže, vražka a jiné, v češtině vedle dále vzpomenutých dokladů topografických máme stará slova vražiti — augurare v bibli olomoucké z r. 1417, a vražě — sors v žaltáři Wittenberském a Poděbradském ze XIV. stol. (psal. 21, 19). Srv. doklady sebrané V. Tillem ve *Věstníku Národopisném* 1916, 54, 361. Ostatně stč. jméno vsi Vražkov u Roudnice v listině Nemojové (a jiná pozdější) svědčí pro existenci slova vraž, vražek v XI. stol. (*Friedrich* Cod. dipl. I. 105); jiný doklad z XIII. stol. uvedl V. Flajšhans (*Věstník Nár.* XII. 362). Sem patrně náleží i slovo *vrač* a jeho serie. Str. doklady pro врач, врачевание, врачевати, врачба od XI. stol. viz u *Srezněvského* Mat. I. 314, 315. V srbochorvatštině dosud врач, врачар, врачара, врачарица mají význam hadače a čaroděje (*Karadžić* Lex. 76), tak i v bulh. врачка (*Marinov* Нар. вѣра 241). Berneker je odvozuje (EW. I. 42) od slovesa *врагъ* — lháti, Sobolevskij od koř. *vark*, \*вѣрчати, \*вѣржовати (*Archiv sl. Phil.* XXXIII. 609). Ale spojení s *vraž* je jistě více na snadě. Zde bych uvedl, že prof. V. Tille na místě právě citovaném upozornil na množství topografických názvů v Čechách od vraž- odvozených (Vráž, Vrážky, Vražice, Vrážné, Vražkov, Vražno a pod.) a na vysoce zajímavé spojení, v němž po lesích stojí občas k vedle zbudovaným klášterům. Statí touto veden pokusil se prof. J. Janko slovo vraž, jež v praslov. znělo \*vorǫža, \*vorǫžiti, a význam jeho etymologicky spojití — a zajisté šťastně — s basí \*wereg-, činiti, obětovati a s indevr. \*uorǫgia, ř. Γόρυ(α), ὄρυγξιεν (*Národ. Věstník* 1916, 58). Při tom však Janko odděluje od této base jinou \*wereg-, z níž vzniklo \*uerg a slov. \*uorgъ, — inimicus, č. vrah. Domnívám se však, že toho není potřeba, poněvadž oba významy inimicus a incantator, sortilegus původně úzce souvisely. Jak dále ukáží, bylo obětování a vraždění lidí při magických aktech velmi hojně a mohly proto vzniknouti z toho dobře oba významy.

<sup>1)</sup> Srv. *Miklosich* EW. 150, *Gebauer* Stč. sl. I. 185, 186. V češtině jsou doklady od XIII. stol. V polštině srv. guśta (pl.), guślic, od toho guśarz, guślarka nebo guśtarz, guślarka, guślnik, czasoguşnik, śwętoguşnik (*Karłowicz* Sl. jez. pol. s. v., *Materyały VII. Etn.* 105. *Brückner* Kaz. II. 342, 385). Lužicky zní slovo kuzlař, kuzlařnica (*Černý* Myth. byt. 367).

<sup>2)</sup> Волхвъ — кудесникъ v *Letopise* už k r. 912 a 1071 (*Lavr.* 37, 38, 174), dále кудешество кудешьскый ve smyslu — pohanský (let. Ipat. r. 6758), později doložen i кудешьникъ, кудешение, кудесы (*Srezněvskij* Mat. I. 1357). Srv. i r. окудникъ (v rjazan. gub.), окуда (*Dalʹ* s. v.).

<sup>3)</sup> Хожд. богородицы (*Lavrov* Апокр. тексты 147). To jest dosud

a кобникъ,<sup>1)</sup> také se říkalo баба богомерзкая.<sup>2)</sup> V bulharštině máme ještě гледачъ, гледачка a правилецъ,<sup>3)</sup> v staré srbštině dále ресник ve významu hadače pravdy,<sup>4)</sup> vedle svrchu uvedeného отравникъ a навезатель,<sup>5)</sup> v staré polštině i češtině *zaklinacz*, *doszenyk*.<sup>6)</sup> Později objevují se ještě jiné, jistě staré termíny, jako v slovenštině a slovinštině *božec*, *bohyně*<sup>7)</sup> v r. колдунъ, знахаръ, знахоръ, знахарка.<sup>8)</sup> V mazurské polštině a také v kašubštině staré incantare zachovalo se ve výrazu *pošpiewanie*, *zašpiewanie*, což značí zpívání písní na cizí záhubu.<sup>9)</sup> Ostatně i ř. μαγεία, μάγος přešlo do slovanštiny a máme csl. магия, střb. магесьникъ i stsrb. магѣиникъ.<sup>10)</sup> Slovenskou *strigu* připomíná už kapitulare Paderbornské čl. 6. z r. 785,<sup>11)</sup> ale ve smyslu upíra.

Už toto množství starých výrazů slovanských svědčí samo na zakořenění čarodějstva a na velké rozšíření lidí tohoto druhu a zároveň už na dávnou specialisaci jich v jednom nebo druhém druhu magie. Jedni byli více hadači, druzí lékaři, jiní aktivní čarodějové. V latinských pramenech označování jsou slovy *sortilegi* (*sorcilegi*), *augures*, *phitones*, *incantatores*, *praecantores*, *aruspices*, *percantatores*, *magi*, *arioli*, *carii*, *divinatores*, *venefici*, *praestigiatores* a ovšem i fem. *vetulae*, *phitonissae*, *sortilegae*, *maleficae mulieres* a pod.

termin pro čarodějky v Bulharsku (*Marinov* Жив. Стар. I. 179, Нар. вѣра 505, *Arnaudov* Сп. Акад. IV. 3. 72).

<sup>1)</sup> Srv. výklad slov dále str. 228. K ruskému terminu srv. i stsrb. навезатель a stpol. nawęzacz, nawazinycz.

<sup>2)</sup> Srv. doklady z poučení u S. *Smirnova* Сборн. стат. посв. В. О. Ключевскому М. 1909. 223—224.

<sup>3)</sup> *Marinov* Нар. вѣра 242.

<sup>4)</sup> V zákoníku Dušanově 20 (ed. *Novaković* 23). Od csl. рѣсьный — pravý, рѣсьнога — pravda. (Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 168).

<sup>5)</sup> Synt. Vlast. ed. *Novaković* 376.

<sup>6)</sup> *Brückner* Kaz. II. 19, 26 (342).

<sup>7)</sup> Známy jsou v Malých Karpatech na Valašsku v Pováží, a zejména bohyně v okolí Starého Hrozenkova, kde vystupuje i božec ve smyslu lékaře — čaroděje (Č. Lid VIII. 147, XIII. 380, *Václavek* Čas. Mat. Mor. 1892. *Čižmář* ibidem 1894, 15). V slovinštině srv. bogica, boginja (*Pleteršnik*).

<sup>8)</sup> Srv. slovník *Dalbův*.

<sup>9)</sup> *Karłowicz* Czary i czarownice w Polsce. Wisła I. 18.

<sup>10)</sup> *Berneker* EW. II. 3, Vlast. Snt. ed. *Novaković* 42.

<sup>11)</sup> *Pertz* Leges I. 48: Si quis a diabulo deceptus crediderit, secundum morem paganorum, virum aliquem aut feminam strigam esse et homines comedere . . . capituli sententiae punietur. K výkladu srv. *Zibrť* Seznam 144 sl.

Na západě v Čechách poukazují na hojnost čarodějů už zprávy u Kosmy zachované. Tak sem předně náleží tradice o třech dcerách Krokových, z nichž se vyznala Kazi v lékařství a Libuša v hadačství,<sup>1)</sup> dále zmínka o hadačce, jíž se ptalo pohanské vojsko české za panování Neklanova, jaký bude konec války<sup>2)</sup>, a konečně nařízení Břetislavovo z r. 1092, v němž čteme, že kázal vyhnati z Čech všechny čaroděje.<sup>3)</sup> Podobně zatracuje Opatovický homiliář augures, auguratrices, carios, incantatores<sup>4)</sup> a o starém českém výrazu *vědi* z Alexandreidy už víme.<sup>5)</sup> Polabským Slovanům zakázal zase biskup Otto bamberský, aby nechodili k hadačkám a nečarovali<sup>6)</sup>, a v Polsku podle tradice u M. Miechowského hleděl už Měčislav odstraniti „incantatores, phitones, omniaque arguria,“<sup>7)</sup> — ovšem marně, neboť je připomíná zase pramen XIII. stol., o pozdějších ani nemluví.<sup>8)</sup> Když r. 1209 táhli Poláci do boje, vedla je čarodějka, předpovídajíc jim pomocí sítě a vody vítězství.<sup>9)</sup>

U jižních Slovanů uvádí bulharský Kozma presbyter na konci X. stol. mezi hříchy i čarodějství — волжба<sup>10)</sup> a viděli jsme, že i starší o něco Žití sv. Nauma ochridského klade slovo волсви nebo волхвы za lat. magi.<sup>11)</sup> *Auguria et incantationes exercere* zapověděl Bulharům i papež Mikoláš I. r. 866.<sup>12)</sup> O Slovanech vůbec

<sup>1)</sup> Kosmas I. 4: Kazi quae Medeae Colchicae herbis et carmine nec Paeonio magistro arte medicinali cessit... Lubussa... fuit phitonissa. Nepokládám jako Lippert, Vacek nebo Brückner tuto část Kosmova vypravování za vymyšlenou (srv. *Novotný ČD. I. 243, 246*), ale i bez toho lze ji vždy zde uvést na doklad toho, že v Čechách takové hadačky byly.

<sup>2)</sup> Kosmas I. 11.

<sup>3)</sup> Kosmas III. 1.: Bracizlaus... omnes magos, ariolos et sortilegos extrusit regni sui e medio.

<sup>4)</sup> Ed. *Hecht* 21, 74, 79 sl. (mali viri, feminae, auguratrices maleficae, incantatores).

<sup>5)</sup> Srv. výše str. 209.

<sup>6)</sup> Ebbo I. 12: domos idolum non construant, phitonissas non adeant, sortilegi non sint.

<sup>7)</sup> *Miechowski* II 2.

<sup>8)</sup> *Hube S. Ant. constitutiones synodales prov. Gneznensis. Petrop. 1856. 133.* (z r. 1279). Srv. i statut synody poznaňské r. 1420 čl. 7. a krakovské z r. 1408 (*Brückner Archiv. sl. Phil. V. 687, XV. 316 sl. a Kazania II. 320*).

<sup>9)</sup> Chron. Montis Sereni (SS. XXIII. 176).

<sup>10)</sup> Arkiv za povj. jugosl. IV. 83.

<sup>11)</sup> Ed. *Lavrov* p. 8, 9, 12, 15, 16, 28, 30, 32.

<sup>12)</sup> Farlatti VIII. 265 sl., *Ljubić Rad. XL. 134.*

sděluje pak Kazvínů zprávu Andalúsiho, podle níž prý u Slovanů každých 20 let se chytají ženy podezřelé z čarodějství, chycené házejí do vody a které se nepotopí, upalují.<sup>1)</sup> Nejvíce zpráv je však ze starého Ruska.

V staroruských textech se objevuje výraz čaroděj — волхвъ velmi často, ale nejen to, my tu vidíme i hlouběji do významu a činnosti těchto volchvů na konci doby pohanské, zejména v jejich boji s křesťanstvím. Prameny někde rozlišují výrazy, uvádějíce vedle volchvů i čaroděje, kudesniky, věštce (také pro činnost jejich existuje už řada pojmenování, jak svrchu bylo vidno), ale všechny tyto názvy vztahují se na jednu třídu lidí magie znalých, v níž pouze jeden více tím, druhý oním druhem čar se zabýval a následkem toho i jeho označení se specialisovalo. V církevním ústavu Vladimírově čteme mezi různými hříchy: „вѣдство, зелиничство, потвори, чародѣнія, волхованія, уреканиа три: бляднею и зели и еретичство“<sup>2)</sup> což všechno jsou jen jednotlivé stránky a druhy volchovstva nebo čarodějstva. Proto možno všechny ty druhy kouzelnictví zahrnouti v jedno zaměstnání a specialisty v nich v jednu třídu lidí. Zpráv je o ní dosti a velmi zajímavých.

Předně se ze dvou pramenů orientálních z X.—XI. stol. vztahuje k ruským Slovanům zpráva, že ctí velice čaroděje, ba že

<sup>1)</sup> *Charmony* 343.

<sup>2)</sup> Podle nejstaršího rukopisu v sofijsko-novgor. (dnes synod. mosk.) Kormčí z XIII. stol. (*Golubinskij Ист. р. церкви I. 1. 621 sl. Srv. i Vladimírskij-Budanov Хрест. I. 212*). Totéž čteme téměř doslovně v Ústavě knížete Vsevoloda: „потвори и чародѣнія, вълхованіе, вѣдство, зелиничство, зубояжа, уреканиа три: бляднею, зелиа, еретичство.“ (I. c. I. 228). *Golubinskij* vykládá správně tyto výrazy takto: вѣдство — вѣдунство, колдовство вообще, зелиничство — отравленія посредствомъ зелиа, потвори — устроение посп. волшебства дѣйствиі мечтательныхъ, призранныхъ, чародѣнія — приготовление чаръ, урекание — укорение бляднею, зелиничствомъ, еретичствомъ не въ собственномъ смыслѣ, а колдовствомъ. Srv. též Poslání anon. biskupa vladiměřského (z konce XIII. stol.), kde se zapovídá: „вѣдовство, зелье, урѣканіе бляднею, зелии, еретичство“ (*Golubinskij* I. c. 641) a v listině Rostislava Mstislaviče smolenského (XII. stol.): „зелья и душегубства“ (I. c.). Také v Slovu отъ св. евангелія: „чародѣйства, потвори, волшьба, наужи“ (*Vladimírov* Поуч. 236). *Kyрил Turovskij* v Slovu о постѣ вучитá: „чародѣйство, волхованье, наузьношение, кошуны, бѣсовскыя пѣсьни“ (*Buslajev* Ист. хрест. 504). K listině smolen. knížete Rostislava Mstislaviče z r. 1150 srv. i *Vladimírskij-Budanov* I. 246.

čarodějové mají místy větší moc než knížata,<sup>1)</sup> k čemuž přistupuje u Mas'údého konkrétní zmínka o mudrci a čaroději, jenž si získal velký vliv mezi Slovy, přelstiv duše jejich čarami a chytrostí.<sup>2)</sup> V Kijevském letopisu čteme při r. 912, že kníže Oleg dotazoval se volchvů, jakým způsobem zemře,<sup>3)</sup> a později se v témže letopise připomínají vlivní volchvové ještě častěji, zejména při r. 1024, 1044, 1071, 1091,<sup>4)</sup> o čemž se ostatně znovu zmíníme, a v starém Žití sv. Vladimíra čteme: „сице бо многи чюдеса и волсви створиша бѣсовскимъ мечтаніемъ.“<sup>5)</sup> Přirozeně se jich také dotýká celá řada církevních záповědí a nařízení. V XI. stol. připomíná volchvy a jejich působení nejenom výše uvedený církevní Ústav Vladimírův a Vsevolodův, ale i Poučení metropolitů Jana II. z r. 1080—1089,<sup>6)</sup> t. zv. Ústav bělečskij z konce XI. stol.<sup>7)</sup> Svja-

<sup>1)</sup> Perský geograf dí (ed. *Tumanskij* 156): „čaroděje cť“, Ibn Rosteh pak vykládá o Rusech (*Harkavi* Сказ. 269): „Jsou u nich čaroději, z nichž někteří rozkazují knížeti, jako by oni byli náčelníky jich (Rusů).“ A dále vykládá, jak čaroději nakazují i oběti lidské a jak je zaškrucují v obět bohu.

<sup>2)</sup> *Harkavi* 140.

<sup>3)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 37—38.

<sup>4)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 144, 151, 170 sl., 207.

<sup>5)</sup> *Sobolevskij* Сборн. стат. въ пам. 15.

<sup>6)</sup> Иже волхвованья и чародѣянья творяще, аще мужко и женѣ словесы и наказаньемъ показати и обратити отъ злыхъ (Ист. Библи. VI. 4.).

<sup>7)</sup> Zajímavý a důležitý článek 105 Ústavu bělečského (Záповědí sv. otců) připisovaný J. Golubinským kijevskému metropolitě Georgiovi (s. r. 1072) praví: „Яко нелѣпо есть еллинскихъ преданій ходити (орган хранити) и праздникъ нечестивыхъ имѣти, яже (нѣщии) отъ крестянь съ тшаніемъ творять въ градѣхъ и въ сѣлѣхъ, не вѣдять ся губнуче. Нѣсть достойно намѣнати коби ни звѣздѣ и срящи вѣровати ни чеху ни иному подобну тѣмъ ни родству части наряцати (sic), но при всемъ Бога наменати, развѣ грѣха случшагося челоукомъ. Недостойно висикосного лѣта блюсти, насаженіе вина, ни во ино вся дѣло, ни налучнаго растенья, не нарѣцати дне зла, укланяти же ся звѣздочестца и кудесника, блюстися волшебства и подобныхъ тѣмъ, нелѣпо коледовати ни русальи играти ни индик(т)ѣ чести ни праздновати въ ня, ни есть лѣпо юдейскихъ праздникъ держати ни иного ничесоже сътворимаго по закону ихъ ни праздновати суботъ ихъ ни входа лѣтнаго, ни праздновати зажинанью ни требы кровави не творити, ничто же моисѣева закона. Srv. k tomu čl. 126: Аще кто цѣлуеть мѣсяць, да будетъ проклятъ. Čl. 147. Иже потворы и чародѣянیا исповѣдаеть, по св. Василию 15 лѣтъ да не камкаеть . . . . (*Golubinskij* Ист. р. ц. I.<sup>2</sup> 544, 546. 548).

toslavův Izbornik z r. 1073,<sup>1)</sup> z XII. stol. pak Poučení novgorod. arcib. Luky,<sup>2)</sup> Slovo o postě Kyrila Turovského<sup>3)</sup> a Odpovědi Nifontovy.<sup>4)</sup> Rovněž Slovo něk. christoljubca, Slovo sv. Grigorija a Sv. Jana Zlatoustého,<sup>5)</sup> dále Slovo o ведрѣ и казняхъ божиихъ<sup>6)</sup> Slovo отъ св. Евангелія,<sup>7)</sup> Slovo св. отецъ како жити христианомъ<sup>8)</sup> a jiné ještě obracejí se proti čarodějstvu, jak dále uvidíme, třebaš při tom volchvů nejmenují. Do dalších dokladů století XIII. a XIV. už zacházeti netřeba, ač i tu jsou zmínky zajímavé, na př. v Poučeních vladimírského biskupa Serapiona.<sup>9)</sup> Za to bych však upozornil, že existuje celá řada pozdějších zповědních knih (trebniků) a instrukcí, v nichž se stále mluví o chození k čarodějům a čarování.<sup>10)</sup>

Význam těchto čarodějů v staré Rusi byl značný a byli důležitým faktorem sociálním. Vliv jejich na lid nespočíval jen v tom, že znali tajemné praktiky čarodějné, kterými šálili lid, že měli dále jisté znalosti lékařské, kterými dovedli přiváděti nemoci a smrt, nebo zase od nich pomáhati, že znali také dobře ceremoniel svatební a pohřební, což je činilo zase nezbytnými při svatbách a tryznách,<sup>11)</sup> nýbrž oni byli zároveň při zavádění víry křesťanské

<sup>1)</sup> V Izborniku Svjatoslavově (r. 1073) 130 čteme: „Егда бо ти дѣтищъ болить, то ты чародѣиць иштеши и облищная писанія на выя дѣтьмъ палаещи.“ Srv. *Smirnov* I. c. 229.

<sup>2)</sup> Възбранивайте женамъ, отъ не ходять къ волхвомъ: въ томъ бо много зла бываетъ, въ томъ бо и душегубства бывають разнолична (*Ponomarev* Пам. III. 246). Záповěď choditi k volchvám je i v Euchol: Sinajském čl. 51 (*Vondrák* Postan. pokutne 67) a v Kormčí Rumjancovského musea č. 230 čl. 51 (*Vondrák* I. c.).

<sup>3)</sup> Srv. citát výše na str. 213 (*Buslajev* Ист. хр. 504).

<sup>4)</sup> А еже дѣтии дѣля жены творять что любо а еже възболать или къ възхвамъ несуть? (Ист. Библи. VI. 60).

<sup>5)</sup> Srv. výše str. 208 sl. a dále 219 sl.

<sup>6)</sup> *Aničkov* Яз. 94. (d'ábel lstí lidí срящами, кобьми, вълшцами).

<sup>7)</sup> Srv. *Aničkov* Яз. 84.

<sup>8)</sup> Srv. citát dále na str. 219.

<sup>9)</sup> Srv. *Buslajev* Ист. хрест. 496.

<sup>10)</sup> Srv. doklady v citované už stati *Smirnova* Бабы богомерзкія в Сборнику статей посв. В. О. Ключевскому (М. 1909), 223—224 a hlavně v knize *A. Almazova* Тайная исповѣдь въ православ. церкви. Т. III. Приложенія, Odessa 1894. Srv. i *Aničkov* Яз. 279—281. Další literaturu k ruskému čarodějstvu viz u *Smirnova* I. c. 233—234; k historii polské srv. článek *J. Karłowicze* Czary i czarownice w Polsce. Wisła I. 14 sl.

<sup>11)</sup> O vědunech a volchvech při svatbách srv. pozdější zprávy u *Ponomareva* Пам. III. 293, u *Charuzina* в Этн. Об. 1897, 143 sl. Běloruský stařec

hlavními representanty starého pohanství, a tím i nesmírně důležitým faktorem v boji proti křesťanství. Že by byli volchvové ruští zároveň kněžskými pohanských bohů a chrámů, že by byli nějakou organisovanou kastou kněžskou, o tom nevíme nic a jistě tomu tak nebylo; ale ve skutečnosti oni drželi starou víru před všemi jinými a stali se hlavními odpůrci nové, poněvadž přicházela ničití základy jejich existence, vlivu a moci. Církev brzy ucítila tuto moc volchvů a proto se vši silou, jako v celé ostatní Evropě, tak i u Slovanů obracela proti nim, zakazujíc přísnými tresty různé čary, navštěvování čarodějů a čarodějek a konečně, když to jinak nešlo, vyháněla je přímo z obcí křesťanských, podobně jako později i skomorochy, kteří v mnohém staré volchvy nahrazovali.<sup>1)</sup> Ovšem nešlo to snadno a naráželo to, zejména v první době, i na bouřlivý, přímo revoluční odpor starého pohanství, volchvy representovaného. Zejména nastala velká reakce v průběhu XI. století. R. 1024 bylo nějaké větší vzbuření v Suzdali podnícené od volchvů, kteří zabíjeli staré lidi, pravice, že zadržují úrodu. Musil přijít kníže Jaroslav, „zjímal je, rozptýlil a jiné potrestal,“ — z kterýchžto slov letopisných zřejmo, že to bylo hnutí větší.<sup>2)</sup> Podobné hnutí způsobili kdysi volchvové při neúrodě v Rostovsku a Běloozersku, zabíjejíce ženy jako příčinu neúrody.<sup>3)</sup> R. 1071 hleděl patrně nějaký volchv podnítiti revoluci v Kijevě,<sup>4)</sup> jiný za knížete Glěba v Novgorodě způsobil velké vzbuření, neboť podle letopisu: „mluvil k lidem tváře se jako bůh i mnohé oklamal, bez mála celé město, neboť mluvil, že všecko ví, tupě víru křesťanskou, i řekl také: „Přejdu Volchov přede všemi!“ I bylo vzbuření v městě a všichni dávali mu víru i chtěli zabít biskupa. Ale biskup vzal kříž, oblékl řízu a stanuv, řekl: „Kdo chce věřiti volchvu, ať jde za ním, kdo chce (pravdě) věřiti, ať jde ke kříži.“ I rozdělili se na dvě: kníže Glěb s družinou šli a sta-

Grigorij ve své Čelobitné podané r. 1651 cáři Alexěji Michailoviči praví: „Тако же вѣдуновъ много и свадьбы безъ нихъ не могутъ отправити“ (Жив. Стар. 1890. II. 130).

<sup>1)</sup> Srv. doklady na str. 212, 213. O hadačském a kouzelnickém řemesle skomorochů srv. A. Faminyn Sкоморохи на Руси. (Сиб. 1889) 129 sl.

<sup>2)</sup> Бѣ мятежь великъ... слышавъ же Ярославъ волхвы приде Суздалю; изъймавъ волхвы, расточи а другыя показни.“ Let. lavr.<sup>3</sup> 144

<sup>3)</sup> O tom obšírně vypravuje letopis při r. 1071 (Lavr.<sup>3</sup> 170—172) Srv. zde dále na str. 223. Letopisec ovšem vkládá do slov hadačů už pozdější názory o antikristu, ďáblu a pekle.

<sup>4)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 170.

nuli u biskupa, ale lidé všichni šli za volchvem. I bylo vzbuření veliké mezi nimi.“ Vida to kníže, odhodlal se k ráznému činu a zabil čaroděje toporem, načež se teprve zástupy rozešly.<sup>1)</sup> Z vypravování toho je zřejmé viděti, že massy lidu byly tehdy stále pohanské. Konečně ještě při r. 1091 připomíná letopis, že se také v Rostově objevil volchv — patrně s podobnými zámysly, — ale tam brzy zahynul.<sup>2)</sup> S jakou odvahou hadači vystupovali, svědčí ještě tato zpráva letopisná. R. 1071 objevil se v Kijevě volchv, který prorokoval, že za pět let Dněpr nazpět poteče a kraje svá mísia změní; když však nepořídil u lidu, zmizel.<sup>3)</sup> O smělých řečích volchva, jenž objevil se za knížete Glěba v Novgorodě, už jsme výše slyšeli.<sup>4)</sup>

Že se tento velký sociálně politický význam čarodějů nemožoval jen na Rusko, nýbrž byl i jinde, že byli i u jiných Slovanů vlastními representanty pohanství a jeho zástitou, že se bránili proti Kristu a lid odvraceli od nové víry, vidíme ze zpráv odjinud přicházejících, třeba nejsou tak určité, jako ruské. Tak zajisté i zpráva Kosmova o knězi Břetislavu, jenž r. 1092 kázal vyhnati z Čech všechny čaroděje, má podklad též a rovněž polská tradice u Miechowského o podobném aktu Měškově.<sup>5)</sup> Všude tedy vidíme čaroděje jako hajitele pohanství. Volchvové vystupovali veřejně, baby čarodějné tajně a vlivně je při tom podporovaly, udržujíce v lidu starou víru. Zejména u žen a hospodyň. Působily vlivně proto, že taková čarodějka držela každého člověka v moci od kolébky až do hrobu. Vše bylo na ní závislé, šťastný porod, zdraví nebo nemoc, štěstí nebo neštěstí, dlouhý život nebo smrt. Potom zdá se, že jich bylo plno, kdežto mužští čarodějové byli jenom jednotliví. Odtud také stálý boj církve s nimi, boj ovšem nesnadný, neboť je lid sám houževnatě udržoval.<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 175—176.

<sup>2)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 207. K těmto revolucím ruských volchvů srv. též výklady A. Sachmatova Pas. 598—604, 621, Golubinského Ист. р. ц. I<sup>2</sup>, I, 211, Azbukina Очеркъ XXXVII. 240, 252 a J. Aničkova Языч. 140—143, 234 sl.

<sup>3)</sup> Let. Lavr.<sup>3</sup> 170.

<sup>4)</sup> Let. Lavr.<sup>3</sup> 175. Srv. zde výše str. přede lou.

<sup>5)</sup> Srv. výše na str. 212. U Prusů těmto slovanským čarodějům, pohanství držícím, obdobní byli, jak vidíme z listiny r. 1249, *tulišové* a *ligušové* (srv. Brückner Litwa 40).

<sup>6)</sup> Srv. Smirnov I. c. 234. Zprvu nebylo processů, jen církevní tresty

Pokud se týče čarodějných praktik a prostředků, napsal dobře už Brückner, že jsou obecně evropské a že v nich není nic specificky slovanského.<sup>1)</sup> Slysíme o nich i v jiných starých textech a zákazech církevních, ba některé z nich zdají se býti vůbec spíše cizí, cizími vlivy k Slovanům přinesené, než domácí, na př. ptakopravectví. Jinak však z největší části to, co víme a co máme doloženo z konce doby pohanské, jsou praktiky a prostředky, které byly po celém známém světě společným majetkem staré magie. Jsou dvojího rázu: jednak se vztahují na čarodějstvo v užším slova smyslu, čímž rozumím používání prostředků na ochranu proti zlu nebo na způsobení zla jinému, jednak pak se vztahují na divinaci, hádání a prorokování věcí neznámých, při němž má první úlohu extase a spojené s ní vidění.

Pokud se týče magie druhu prvního, bylo jistě u Slovanů od starodávna známo velké množství prostředků jak passivního rázu na ochranu proti zlému působení lidí jiných, demonů a vůbec přírody (proti hroznici bouři, proti udeření blesku), tak zase i prostředků, které aktivně působí, které přivádějí zlo, nemoc a smrt jinému, které přivolávají bouři nebo za sucha déšť, které odvádějí kravám mléko, které působí, aby dobytek scházel nebo hynul, které ničí úrodu a podobné.

Hlavním a nejčastějším úkolem starých čarodějů bylo asi *lékaření* pomocí léků vegetálních a animálních i různých zaklínadel a zaklínání a sice nejen za účelem skutečného léčení z nemoci, nýbrž i za účelem přivádění nemoci, otrav i smrti osobám nenáviděným a dobytku. Odtud u Rusů jedno označení čaroděje „врачь“ přešlo na lékaře, který však už v XI. století vystupuje od čarodějů odděleně,<sup>2)</sup> a v tom smyslu musíme si vyložití termíny *зелье*, *зеленичество*, — někdy přímo nastupuje výraz *отрава*, — které se objevují mezi hříchy lidu v ruských zákazech X.—XII. století a vždy ve spojení s termíny *волховство*, *чародѣйство*, *ворожба* a podobnými.<sup>3)</sup> Tu se všude naráží na otravy, které čaro-

se jim ukládaly (srv. o nich u *Smirnova* 235 sl.), ale už v XIII. století je i ubíjeli a upalovali. K Polsku srv. stať *J. Karłowicze Czary i czarownice w Polsce*. *Wisła* I. 14 sl.

<sup>1)</sup> *Brückner* Enc. pol. IV. 2. 173.

<sup>2)</sup> Srv. Kijevopeč. *Patěrik* V. 11 (ed. *Viktorová* 150). Lidé v Kijevě chodili k volchvům i vračům.

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 213.

dějky prováděly pomocí jedů bylinných.<sup>1)</sup> Že však vedle toho užívaly i prostředků méně škodných, různých čar a zařikávání, prostředků sympatických, je nejen přirozeno, nýbrž dokládají to rovněž stará poučení.<sup>2)</sup> Nějakou takovou praktikou z Řecka přišlou(?) a blíže nám neznámou bylo psaní jmen na jablka<sup>3)</sup> a k témuž druhu bude asi náležeti několikrát v církevních Ústavech vzpomenuté řezání různých znamení do stěn,<sup>4)</sup> rozestírání a spalování vlasů,<sup>5)</sup> ubíjení pomocí figurek z těsta udělaných,<sup>6)</sup> upotřebení česneku<sup>7)</sup>, jakož vůbec silně zapáchajících nebo ostře chutnajících látek. Jedno staré poučení sv. otce Kyrila o *злыхъ дусѣхъ* (ze *Sborníku Trojické Lavry* č. 39, XIV. st.) podrobně líčí, jak baby léčily děcka pomocí nauzů, na ně kladených, jak plily při tom na zem, běsa proklínaly a přizývaly.<sup>8)</sup> O nošení nemocných dětí k volchvám je zachováno zpráv více.<sup>9)</sup> Ostatně jistě

<sup>1)</sup> *Отрава* v *Let. k r. 1071* (волхвуютъ жены чародѣйствомъ отравою Lavr. 175), dále v *Ústavu bělečském* č. 134 a v *bulh. Kormčij* z XIII. st. (*Starine* VI. 119). Srv. i výše na str. 209. uvedený termín *отравникъ*. Vrače léčící neduhu pomocí „зелія“ připomíná i *Kyryll Turovskij* v *Slově o raslablenjěmъ* (*Buslajev* *Ist.* xp. 360). Řadu svědectví (až po XVIII. stol.), jak čarodějky otravovaly bylinami, viz u *Smirnova* l. c. 226 sl. a *Speranského* *Бѣдовство и вѣдьмы* (M. 1906). *Смертное зелье* v rukou vrachů připomíná *Kijevopeč. Patěrik* V. 2 (ed. *Viktorová* 85, 88).

<sup>2)</sup> Srv. Slovo sv. *Моисѣя* o ротахъ и клятвахъ: „недугы лечать чарамъ и наузи негошнаго бѣса... пиша имяна на яблоцѣхъ“ (*Amičkov* *Яз.* 95). Slovo sv. otecъ како жити християномъ praví pak: „Сему же и ина вина подобна, еже немощь волшбами лечать, и наузы и чарамъ, бѣсомъ требы приносять, и бѣса глаголемаго трясовицу творять, оттвоняше, еллинская слова пишуть на яблоце и кладуть на престолѣ во грѣмя святыя службы: се бо есть проклато... Господь не рече лековати чарамъ, ни наузы, ни в стрѣчу, ни въ полазъ, ни чохъ вѣровати то бо поганское дѣло есть.“ (*Понотарев* *Пам.* III. 39).

<sup>3)</sup> Srv. právě uvedená slova. *Polský doklad* z XV. stol. viz u *Brücknera* *Kaz.* II. 345.

<sup>4)</sup> Řezání stěn (на стѣнахъ рѣзуть) zakazuje *Církevní ústav* kn. *Vladimíra* (*Vladimirskij-Budanov* *Хрест.* I. 213) a po něm *Cír. Ústav* kníž. *Vsevoloda* (l. c. 228). *Vladimirskij Budanov* to vykládá na pořezávání stěn a křížů v *cerkvích* l. c.

<sup>5)</sup> Tamže (или волосы простирая или погарая).

<sup>6)</sup> Srv. Slovo sv. *Grigorija* o избииении града ed. *Budilovič* XIII *словъ* 243.

<sup>7)</sup> „Чесновитокъ въ вѣдра кладуть Словѣне“ v *Slovu* sv. *Grigorija* (*Vladimirov* *Поуч.* 233).

<sup>8)</sup> Viz *Smirnov* l. c. 230.

<sup>9)</sup> Srv. citáty výše uvedené na str. 215, 221.

mnoho prostředků dosud mezi lidem užívaných má své kořeny v době pohanské. Ba dosud existují praktiky, které ukazují na nejprimitivnější nazírání na přírodu a které ještě na konci XIX. stol. byly na tom stupni, na němž se nalézaly před tisíci lety. Když na př. na moravských Bílých Karpatech dívka, která chce sokyni své lásky zničit, udělá si z hlíny figurku, kterou píchá pod žebra, pálí v peci, pak zas vodou polévá a suší v žhavém kouři komína v přesvědčení, že vše to cítí také sokyně, pak je to zajisté neobyčejný doklad, jak se houževnatě udržují přes tisíce let v lidu pravěké primární představy.<sup>1)</sup>

Jedním z prostředků nejčastěji užívaných a nejčastěji dožadovaných od starých čarodějních bab byly v pohanské době různé nápoje lásky pro muže i pro ženy. V nich se jistě čarodějky tehdy vyznaly tak jako později, a už z XI.—XII. stol. máme jednotlivé zprávy o různých přípravách. Mužům dávaly slovanské dívky, aby se zalíbily, píti vodu, kterou umyly své tělo,<sup>2)</sup> ženy samy zase požívaly semene mužského.<sup>3)</sup> V pozdějších ruských knihách zpovědních vydaných Almazovem uvedeny jsou pak další prostředky jistě také staré: užívání vlastního mléka, potu, medu, různého koření, uzlů<sup>4)</sup> a Slovo o злыхъ женахъ podrobně vykládá, jakou cestou lze otrávit muže nemilého a přikouzlit milence.<sup>5)</sup>

Jinými nápoji dovedly zase čarodějky zabránití početí nebo pravidelnému porodu.<sup>6)</sup> Abortivní prostředky (píti zelin) zakazují nařízení jihoslovanská z XIII. st.<sup>7)</sup> a také Kosmas na ně naráží, nazývá je to *pessimum scelus scelerum*.<sup>8)</sup> Proto i církevní otcové

<sup>1)</sup> Srv. Bartoš Lid a národ II<sup>2</sup>, 175 a zde na před. str. pozn. 6.

<sup>2)</sup> Srv. Odpovědi Nifontovy (Ист. Библи. VI. 60). Totéž se děje posud v Tatrách (Lud. XVIII. 177). Jinak se dnes od slovanských dívek užívá k tomu hojně jablka za řadry nošeného (Srv. ŽS. I. 84). Srv. i J. Rosta-jinského Zielnik czarodziejski (Zbiór XVIII.)

<sup>3)</sup> Homiliář Opatovický ed. Hecht 82, 84 (illa quae semen viri sui cibo miscet, ut inde plus accipiat amorem).

<sup>4)</sup> Almazov Тайн. исп. III. 164, 166, 168 (srv. i I. 408) cit. u Smirnova I. c. 231.

<sup>5)</sup> Smirnov 231.

<sup>6)</sup> Hom. opat. ed Hecht 83.

<sup>7)</sup> Jagić Starine VI. (1874) 118, 119 a Vondrák Post. pok. 62.

<sup>8)</sup> Kosmas II. 4. (feminae,) cum conceptus suos abortivant, quod est pessimum scelus scelerum.

ruští zakazovali přísně těhotným ženám, aby nechodily k volchvám, označující to slovem душеребство.<sup>1)</sup> Ovšem i při porodech byla účast čarodějek žádoucí a častá zase z jiných příčin. Tu běželo především o to, aby jak rodička, tak i novorozené dítě uchráněno bylo před škodlivým vlivem zlých demonů, kteří při tomto důležitém aktu lidského života zejména byli činni, ohrožující rodičku ze všech stran.<sup>2)</sup> Co při tom volchvy dělaly, nevíme, ale bezpochyby prováděly nad rodičkami a děckem různá zaříkávaní, zaklínání a jiné praktiky, jichž je řada zachována v pozdějších pověrách slovanských národů.<sup>3)</sup> Sem patří na př. rozšířené rozvazování uzlů, otvírání zámků, různé druhy očišťování atd.; doloženo je jen kladení nauzů na hlavu novorozence.<sup>4)</sup> Říkalo se tomu рождьственное вопшвеніе.<sup>5)</sup> Zakaz nedotýkati se jistých věcí a míst (*tabu*) a spojené s tím očišťování, kdykoliv byl porušen, bylo jistě velmi častým aktem i u starých Slovanů.<sup>6)</sup> Dálo se také pomocí různých čar, lustrací vodou, ohněm, nebo smírnou obětí, jak můžeme souditi z přemnohých survivalů v lidovém folkloru. Přímych dokladů starých z doby pohanské však neznám. Obětování dětí nad ohněm u Čechů připomíná teprve Hájek.<sup>7)</sup>

Při tom všem vedle aktivních prostředků a zaříkávaní velkou úlohu měly i různé druhy amuletů, které hotovili čarodějové a dávali lidem, zejména dětem, nositi na ochranu před zlými vlivy

<sup>1)</sup> Srv. výše na str. 215. uvedené doklady z Poučení arcib. Luky a z Odpovědi Nifontových. Na umělé aborty narážejí patrně Odpovědi Nifontovy i na jiném místě (l. c. VI. 58, e) a zakazuje je i Ústav bělečský XI. stol. v čl. 138 (Golubinskij Ист. р. ц. I. 2, 547).

<sup>2)</sup> Srv. ŽS. I. 59, 380, kde udána i příslušná literatura, k níž připojuji ještě stať M. Sumcova О слов. возрѣніяхъ на новороженнаго ребенка (ЖМНП. 1880. XI) a nový spis J. Bystromě Slow. obrzedy rodzinne. Krak. 1916. Srv. ref. ve Věstn. národop. XI. 441.

<sup>3)</sup> Srv. Sumcov Культ. пер. 173—183. V Kijevském letopisu k r. 1044 čteme jen, že matka Vseslava Břetislaviče porodila syna pomocí kouzel (егоже роди мати отъ вълхованья), na jichž památku nosil na hlavě znamení rány (Lavr.<sup>3</sup> 151). Zakaz nositi děti k volchvám čteme v Odpovědích Nifontových (Ист. Библи. VI. 60). Srv. též Smirnov I. c. 228 pozn. 2.

<sup>4)</sup> Srv. výše uvedený doklad ze Slova o злыхъ дусѣхъ a zprávu letopisu Kijevského k r. 1044 (Lavr.<sup>3</sup> 151).

<sup>5)</sup> Архивъ Калачева II. 1, 104 u Smirnova I. c. 229.

<sup>6)</sup> Srv. Wundt IV. 1. 390 sl., 409, 426 sl.; srv. i Helm Altg. Rel. 52 sl.

<sup>7)</sup> Kronyka (1541) 147 b: zde se vypravuje, že za knížete Břetislava některé baby po porodu měly obyčej, děti nad ohněm na rukou pozdvíhující, duchům obětovati, prosíce, aby dětem do smrti byly nápomocny. Patrně se tu jedná o rožanice nebo sudičky.

a na odvrácení neštěstí, nemoci a smrti. *Наузь* (původně *наюзъ*, *навязъ*) říkalo se jim ve staré Rusi, u starých Čechů *návuз*, později *návaz*, u Poláků *nawęz*, u Srbů *навезак* od slovesa *навázати*.<sup>1)</sup> Z Rusi máme doklady *návazů* už ze století XI.<sup>2)</sup> tak i z Čech;<sup>3)</sup> z Polska jsou teprve pozdější, z XIV.—XV. stol.;<sup>4)</sup> ze Srbska ze XIV. stol.;<sup>5)</sup> byly všude nepochybně starým pohanským přežitkem, jakkoliv slovanský termin, nejsou než překladem lat. *ligatura* (vedle *phylacteria*), ukazuje, že tento druh amuletů, hotovený z různě zavázaných nití a stužek, přišel k Slovanům z kultu a magie antické.<sup>6)</sup> Uvnitř obsahovaly tyto *návazy* různé ostatky, často organického původu (zvířecí i lidské), které zahnívajíce, nečinily nošení jich zrovna příjemným, jak vidíme z častěji se opakujícího epitheta *наузи* (*узи*) *смадьнии*.<sup>7)</sup> Jiné druhy amuletů,

<sup>1)</sup> Sem patří dále i str. *куксы* v Slovu něk. christolj. (*Nikolskij* N. Mat. Спб. 1907. Сб. Акад. LXXXII. N. 4 str. 113).

<sup>2)</sup> V Slovu něk. christolj. (*наузи*), v Slovu sv. Grigorija (*наузи*), Slovu ot sv. evang. (*наузи*, *Владимиров* Поуч. 231, 236) v Slovu o postě Kyrilla Turovského (*Булгаев* Истр. хрест. 504 — *наузь* ношение), Dále srov. i citáty výše uvedené na str. 221. pozn. 4. O pozdějších ruských nauzech srv. *Сумцов* Культ. пер. ч. 117 (str. 259 a 262).

<sup>3)</sup> Už v Homiliáři opat. ed *Hecht* XXXVI. (*ligaturae*). *Нáвуз* v překladu bible (Exodus 13, 16), dále u Štítného. Uč. kř. 8 (XIV st.) a Tkadlečka 37. Slovo *návaz* (ze staršího *návuз*) je ve Štítného sborníku Sázavském 46 (z XV. st.), *návaž*, *návažie* v rukopisech Mammotrektů z XV. stol. Glossa *navazac* — haruspex v Mat. Verb. je však falešná (*Patera-Svezněvskij* 131). Srv. *Gebauer* Stč. sl. I. 512, 519, *Zibrť* Seznam 48 sl. a téhož stať „Kouzla a čáry starých Čechů“. Pam. XIV. 86. *Návyzy* se rozdávaly i později, hlavně na den sv. Jana Křtitele (*Soukup* Č. Lid XIII. 438).

<sup>4)</sup> Srv. polskou exhortaci vratisl. diecése: „Item si que sunt incantatrices ut puta herbas fodientes, appendicula ad colla facientes videlicet in vulgari *nawanszy* vel manus inspicientes, ceram, plumbum, liquefacta fundentes, ignem, aquam, aves inspicientes et ex eis futura predicentes...“ (Exhortace vratisl. diecese XIV—XV. st. *Archiv* sl. Phil. XV. 317). Jiné doklady z XV. stol. viz u *Brücknera* Kaz. II. 345, 347 (*nawasznyczy*).

<sup>5)</sup> Srv. termin *навезатель* v Syntagmatu *Vlastarově* (ed. *Novaković* 376).

<sup>6)</sup> O tom, co byly *ligatury* a *phylacteria* latinských pramenů v středověku, srv. obsáhlý výklad u *Zibrty* Seznam pověr 45 sl. Speciálně o významu *ligatur* a vůbec nití i stužek při působení na osud a štěstí viz i *Veselovského* *Долья* 208 a starší práci *Ign. Hanuše* Über die alte Sitte der Angebinde bei Deutschen und Slawen etc. Prag 1858. Další literaturu viz u *Zibrty* l. c. pozn. 2. Tento druh amuletů zdá se býti vůbec nejstarší (*Wundt* *Völkerpsych.* IV. I. 295).

<sup>7)</sup> Srv. Slovo sv. Grigorija (*Владимиров* Поуч. 231, 233, 235).

zejména psané formule, pak dále talismany funkce více aktivní,<sup>1)</sup> přímo doloženy nejsou. Všechno to jsou prostředky rázu zároveň fetišského, věci, v nichž vězí část demonické síly příznivé nebo nepříznivé. Ale kdežto fetiš je kultovním objektem, amulet nebo talisman jím není, nýbrž je jen prostředkem kouzelným. Nemají moci ze sebe samých, nýbrž jsou jí nadány odjinud a mají jen účinek omezený.<sup>2)</sup>

Při všech těchto prostředcích, ať léčících ať prostředcích symptomatických, nutno bylo ještě *zařikání* — *incantatio* latinských pramenů, o jehož rozšíření v středověké Evropě srv. stať *Zibrty*.<sup>3)</sup> *Zařikání* pohanské zakazuje papež Mikuláš I. *Bulharům* r. 866<sup>4)</sup> a rovněž autor *homiliáře* *Opatovického* nabádá kněze v Čechách, aby proti němu přísně vystupovali.<sup>5)</sup> O obsahu nic nevíme, ale patrně se zaklínali demoni, aby buď pomohli, nebo uškodili.

Ve svém působení neomezovali se čarodějové jen na pomoc jednotlivcům, kteří o ni žádali, nýbrž svými kouzly zasahovali i do vrstev a oblastí širokých, pomáhajíce na př. při neúrodě celých krajů. Otázka, budeli úroda, čili ne, přijdela dešť, rozmnožili se dobytek, byla nesmírně důležitá pro život tehdejších Slovanů. A není divu, když byla nebo hrozila neúroda, že objevila se úsilovná snaha po odpomoci, a tu čarodějové vystupovali jako jediní prostředníci mezi obcí a silami přírody. Slyšeli jsme už výše na str. 216, jak takové, široké vrstvy zatěžující pohromy užívali ruští volchvové k harangování celých davů proti nepříznivému křesťanství. Jak si při tom počínali, víme rovněž z několika poučných zpráv Kijevského letopisu: obviňovali určité lidi, že jsou příčinou pohrom, a zabíjeli je, někdy i v celých řadách. Tak zabíjeli starce r. 1024 v Suzdali,<sup>6)</sup> a tak i celou řadu dívek a žen při neúrodě v Rostovsku a Běloozersku a aby lidu ukázali, že mají pravdu, rozřezávali v extasi obětem svým záda a z ran vytahovali zrna obilná, ryby, nebo veverky na důkaz toho, že ženy vskutku úrodu a zdar lovu zadržovaly.<sup>7)</sup> Stálo to Jana, úředníka

<sup>1)</sup> O rozdílu amuletu a talismanu srv. *Wundt* l. c. IV. I. 289, *Helm* 22.

<sup>2)</sup> *Wundt* l. c. IV. I. 289, 292 sl.

<sup>3)</sup> Seznam pověr 57 sl., *Staroč. obyčeje* 154, 157, 245—251, 279.

<sup>4)</sup> *S. Ljubič* Rad 1877. XL. 134.

<sup>5)</sup> Ed. *Hecht* 39, 54, 66, 79—80.

<sup>6)</sup> *Let. Lavr.* 144. Srv. výše str. 216.

<sup>7)</sup> *Let. Lavr.* 170 sl. (k r. 1071). Erben v překladu tohoto letopisného vypravování překládá slova: „она же в мечть проръзавша за плечемъ,

knížete Svjatoslava, dosti práce a odvahy, než tomuto řádění na Běloozeru učinil přítrž. Že ostatně i jinde po Slovanstvu velký význam měla úroda a zdar dobytka pro lid a tím ovšem i pro ty čaroděje, kteří tím ovládali, kteří dovedli přivolati sucho nebo dešť nebo úrodu dobytčí, vidíme z jedné zprávy Herbordovy, kde kněz z Volgastu zjevuje se jako bůh pohanský a praví: „Já to jsem, který nivy travou a lesy stromy odívá. Úroda polí a stromů, množení dobytka a vše, co člověku je s užitkem, je v moci mé!“<sup>1)</sup> Proto také sv. mučedník Kukša, když kázal křesťanství Vjatičům, nucen byl také provozovati dělání deště, vysoušení bařin, vyhánění běsů, chtěl-li míti proti volchvům úspěch.<sup>2)</sup>

Na jisto tedy přivádění úrody obilní na polích a zdaru dobytka v chlévech bylo jedním z hlavních úkolů slovanických čarodějů, a nastal-li hlad a neúroda, přičítal to lid hned na jejich vrub.<sup>3)</sup>

Druhé hlavní zaměstnání volchvů bylo *hádání budoucnosti*. Že zejména při této funkci důležitě bylo přivést se do duševního i tělesného vyčerpání, je na jevě a je to paralelním příznakem hádání i všude jinde. V letopise Kijevském se dočítáme při r. 1071, že jakýsi Novgorodec přišel do sousední Čudi ke kouzelníku (кудесникъ), který volaje běsy do domu, byl chvílemi ztuhlý a chvílemi zase sebou házel, načež vstal a Novgorodci hádal.<sup>4)</sup> Slovanští čarodějové si počínali také tak, jak vidíme z různých narážek, třeba ne tak přímých. Потворы, o nichž mluví Církevní ústav Vladimírův a Vsevolodův, Slovo отъ св. Евангелія nebo Ústav bělečský,<sup>5)</sup> vztahují se patrně k tomu, a rovněž snad narážka na

вынимаюта любо житє, любо рыбу“ takto: „oni prořezavše je za plecem způsobem šalebným, vyčerpali buď žito, buď rybu“ (str. 139). „Въ мечтѣ“ značí zde však zřejmě extasi. Srv. dále str. násl. Ve smyslu extase čteme totéž u Georg. Hamartola 44 (Svezněvskij Mat. II. 235) a v letopisu při r. 1071 (Lavr. 175<sup>3)</sup>): видѣнья, являющєся имѣ во снѣ, инѣмѣ в мечтѣ.

<sup>1)</sup> Herbord III. 4.: Ego sum qui vestio et graminiibus campos et frondibus nemora; fructus agrorum et lignorum, fetus pecorum et omnia quaecunque usibus hominum serviunt, in mea sunt potestate.

<sup>2)</sup> Kijevopeč. Patěrik IV. 5 (ed. Viktorová 39).

<sup>3)</sup> Slovo sv. Serapiona (XIII. st.) u Směrnova I. c. 233. Srv. Buslajev Ист. xp. 496 sl.

<sup>4)</sup> Let. Lavr.<sup>3</sup> 174. Srv. též, jak Saxo Gram. (ed. Holder 165) připomíná o Finnech: „incantationum studiis incumbunt.“

<sup>5)</sup> Srv. výše str. 213, 214. pozn. 2.

много вертимоє плясаніє в словѣ св. Јана Златоустѣго о играх и о плясаніи.<sup>1)</sup> Na jisto má extasi na mysli autor starého Žití sv. Vladimíra výrazem бѣсовское мечтаніє.<sup>2)</sup>

J. Aničkov a jiní domnívají se, že ruští čarodějové byli vůbec pod silným vlivem uralo-altajského šamanstva.<sup>3)</sup> Nechci tohoto vlivu upírati, zejména uvážím-li úzký a dávný styk kulturní ruských Slovanů s Finny a Turkotatary. Ale na druhé straně myslím, že se zveličuje. Extase a spojené s tím různé kejkle jsou tak společnou, všeobecnou podstatou visí a hádání na celém světě, že není třeba u Slovanů pochybovati o domácím původu a není třeba pomýšleti pouze na vliv šamanský. Po mém soudu svědčí pro vliv jenom doklady archaeologické, ale ty se vztahují pouze na severní Slovanů ruské z X.—XII. století. Jinak jsou nečetné. Šamani užívají totiž čarodějného náčiní divných symbolických forem, pokrytých různými znaky, oděv mají ověšený rolníckými a železnými přívěsky<sup>4)</sup> a do tohoto inventáře patří patrně i symbolické figurky a závěsky nalézané ve velkém množství v Sibiři a ve východní jinorodské Rusi. Jsou to jednak obrazce geniů (*sulde*), figurky stojící na ještěru, provázené hlavami různé zvěře (hlavně z VIII.—IX. stol., přes XI. nejdou), jednak obrazce orlů s lidskou hlavou na hrudi, jednak figury lidské s paprsky kolem hlavy

<sup>1)</sup> Ponomarev Пам. III. 104. Srv. Aničkov Языч. 236, 271.

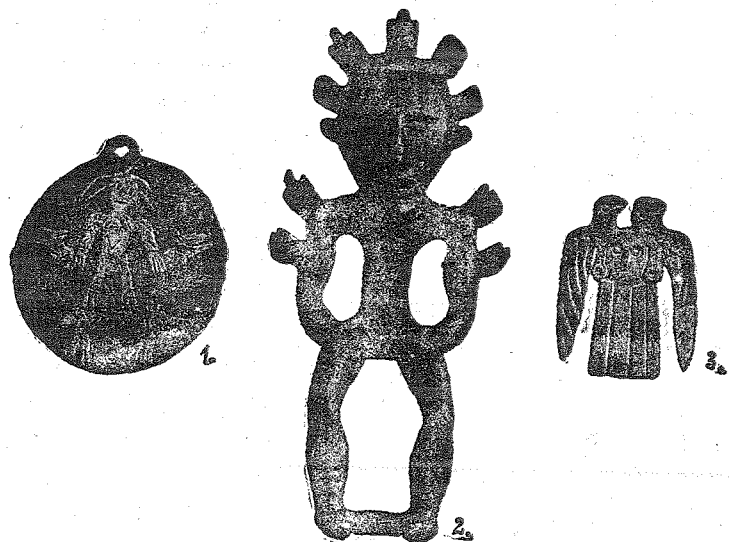
<sup>2)</sup> „Многи чюлєса и волєви створиша бѣсовскимѣ мечтаніємѣ“ (Sobolevskij Сборникъ въ пам. 15). Tým výraz čteme v Nestorově Žití pr. Feodosia 15 a v Letopisu k r. 1071 (Lavr. 175<sup>3)</sup> několikráte.

<sup>3)</sup> Šamani, čaroději ruských jinorodců, hlavně sibiřských, existují dosud jako zbytek staré černé víry a trvají i při buddismu, islamu nebo křesťanství; místy ovšem, jako u Mordvy, zanikají. Jejich úbor zvláštní, náčiní čarodějné, záchvaty extase, spojené s křikem, divokým tancem a kroucením těla, — vše provázeno tlučením na typický buben, podrobně popsal V. Michajlovskij. Na nich a na jejich dobré vůli závisí blahobyť a život každého člověka a proto mají velice vlivnou roli u sibiřských plemen, hlavně Jakutů a Burjatů. Michajlovskij V. M. Шаманство. I. Moskva 1892. (Изв. общ. люб. ест. тр. этн. отд. XII.) Srv. i Potanin G. Черная вѣра или шаманство у Монголовъ, Спб. 1891. O domnělém vlivu šamanstva na volchvy ruské viz u Aničkova Языч. 236, 270 sl., 276 sl. (Aničkov zde opírá se nejvíce o hypotese, že Mokoš je finská bohyně Mokša. Srv. str. 122). O vlivu šamanském srv. i studii A. Spicyna Шаманизмъ 9 sl. (Зап. ахр. XI.); silný vliv na Velkorus i Bělorus přijímá i Zmigrodzki Obrzędy weselne 239 sl. P. J. Jakobi docela sektu rozšířenou dnes v orlovské gubernii, t. zv. chlisty, pokládá za derivát starého finského šamanství.

<sup>4)</sup> Michajlovskij 55, 56, 69 sl.



(obr. 16.) a podobné.<sup>1)</sup> Je jich plno v Sibíři, volžské a kamské Rusi (Permu), a objevují se tu i tam i v končinách, kde už smíme předpokládati Slované, na př. na severu při zavoločské Čudi, nebo v galičském pokladu v gub. kostromské.<sup>2)</sup> Mimo to vidíme v hrobech severních Novgorodců, Krivičů a Vjatičů dosti hojně závěsky s rolníčkami i v podobě ptáků (husí), jelenů, koní — které jsou původu finského<sup>3)</sup> a mohou býti uvedeny ve spojení



Obr. 16. Šamanské atributy a ozdoby z rus  
(1. a 3. Gladenovo, 2. Galičský poklad.)

s úbořem šamanským. To vše ovšem ukazuje, že tito severní Slované žili v X.—XII. stol. v úzkém styku s Finny, a že zároveň s finskými šamany, dosvědčuje již výše uvedená zpráva letopisná (str. 224). Jinde však těchto archaeologických dokladů v Rusi není, nebo jen po skrovnu, ač hádání z extase bylo zajisté

<sup>1)</sup> *Spisyn* Шаманизмъ въ отношеніи къ русской археологіи. Зап. арх. общ. XI. 167 sl. Srv. i téhož Гляденовское костіше (obětiště ve vjatské gub. z III.—VI. stol. po Kr.) Petrohr. 1901 a *Dm. Anučin* Къ исторіи искусства и вѣрованіи у приуральской Чуди. (Mat. по арх. вост. губ. III. M. 1899).

<sup>2)</sup> Tento poklad věcí šamanských našel se r. 1836 u sela Turovského blíž Galiče. *Spisyn* Зап. арх. V. 1903. Tab. XXIX—XXXI.

<sup>3)</sup> Srv. o nich *ŽS.* I. 642—643, obr. 99—100, a u *Brandenburga* Кург. Прил. 44, 84.

vsude. Také na př. u kněží baltických, kteří na mnoze prováděli i čarodějné praktiky (srv. dále str. 236), měla extase a spojená s ní vidění velkou úlohu, jak nám dosvědčuje Herbord nejen přímo,<sup>1)</sup> nýbrž i nepřímo tím, že častěji vypravuje, jak kněží pomořanští, horlice proti křesťanství — patrně při zaklínání a zlořečení — zachvacováni byli křečmi nebo ztrnutím, šílením,<sup>2)</sup> což ovšem vykládali křesťanští kněží za zázrak a trest boží.

Pro tuto extasi a praktiky s ní spojené od jiných Slovanů starých dokladů nemám.<sup>3)</sup>

Spíše soudím, že na pozdější formy ruského a slovanského hadačství působil silně vliv magie antické, resp. z Orientu příšle prostřednictvím řeckým.<sup>4)</sup> O ligaturách — návazech jsme už slyšeli. Mimo ně těmto vlivům dlužno přičísti i u Slovanů rozšířený způsob hádání z ptáků: z jejich hlasu nebo letu, z vnitřností, z objevení různých druhů ptačích (zde hlavně kohout, vrána, krkavec, čáp byli významní), a rovněž i z potkání zajíce, vlka, myši, hada atd.<sup>5)</sup> Naráží na ně několik starých pramenů slovanských slovy птиции чарове, птичнѣ чаровѣ<sup>6)</sup> a dále slovy кобъ,

<sup>1)</sup> Herbord III. 4: visiones, sompni, prodigia, terrores.

<sup>2)</sup> Srv. Herbord II. 34, III. 16, 24.

<sup>3)</sup> *Arnaudov* (Сп. Акад. София IV. 3, 31—47) vidí i v obřadu t. zv. Nestinarů bulharských (slavnost 21. května nebo 24. června) survival šamanských obřadů a tanců se zaklínáním a extasi, domnívá se, že to do vých. Bulharska přešlo z Malé Asie. Tam srv. i zprávu o dosud existujících čarodějích lékářích, zv. калушари (Srv. i *Marinov* Жива ст. I. 171).

<sup>4)</sup> Tak Slovo sv. Jana Zlatoústého vytýká přejímání bájek hellenských, pozorování hvězd a ptačího hlasu (*Vladimirov* Поуч. 239, srv. i 236) a Slovo sv. Grigorija ztěžuje si на еллинское вольхованіе (tamže 233). Z novější literatury, pokud se auspicií a oionoskopie antické týká, srv. *V. Klinger* Животное въ античномъ и современномъ суевѣрїи. Kijev (Изв. Ун. 1909—1911), 33, 99, ze starších knihu *Bouché Leclerqa* Histoire de la divination dans l'antiquité (Paris 1879—1883) a *Hopfa* Thierorakel und Orakelthiere in alter und neuer Zeit, Stuttg. 1888. Vlivu tomu náležejí též na Balkáně a v Rusi později se hojně objevující apokryfické knihy zaklínací a věštecké, zv. gromovnik, lunnik, roždanik, trepetnik, sanovnik, zvězdočьць. Srv. *Vasiljevskij* Труды (Petr. 1908) I. 169 sl., *Jireček* Mittelalt. Serbien III. 65.

<sup>5)</sup> Srv. *Zibrť* Seznam 65 sl.

<sup>6)</sup> Připomíná je Slovo oť sv. Evangelia (*Vladimirov* Поуч. 236), Slovo sv. Jevřetra (*Buslajev* Ист. Хр. 533), Izb. Svjatoslavův r. 1073. V Slově sv. otce Kyrilla arc. kupr. o злыхъ дусѣхъ (v Sborníku Женчугъ XV. st.) čteme: „вѣруемъ въ поткы (въ птицъ) и въ датля и въ вороны и въ синци. Коли гдѣ хошемъ поити, которая переди пограеть,

кобение, кобление, кобникъ.<sup>1)</sup> Na hádání z útrob ukazuje i starý termin ижтробный влѣхвъ v Izborniku Svjatoslavově z r. 1073.<sup>2)</sup> Na hádání z potkání různých zvířat častěji se vyskytující termin сьряща.<sup>3)</sup> Mimo to podotýká výslovně Saxo Grammaticus, že slovanští kupci na Rujaně řídili své obchodní cesty tím, jaké zvíře potkali.<sup>4)</sup>

Jiným důležitým a doloženým způsobem staroslovanského hádání bylo ruské гадание по пеплу a sice buď z popela sypaného, nač ukazuje Slovo Jana Zlatoustého<sup>5)</sup>, nebo podle čar v popeli dělaných, z čehož vznikl všeslovanský výraz чары, чародѣйство (srv. výše str. 208). Saxo nám sděluje, že v Arkoně ženy hádaly, u ohniště sedíce, z čar maně v popelu udělaných, a sice hlavně podle

то станемъ послушающе, правая ли или лѣвая. . .“ (Buslajev I. c. 543). Hádaní z ptáků (объ кобені пѣтичь смотритъ) připomíná i Slovo sv. Grigorija o изб. града (Budilovič XIII Словъ 243). Dále to zakázal štětínským pohanům Otto bamberský (Herbord II. 32). Z Polska uvedl doklady z XV. stol. Brückner Kaz. II. 334, 340, 342.

1) Кобъ — гадание по птичьему полету или по встречѣ Let. kij. k r. 1068 (Lavr.<sup>3</sup> 165), Feod. Peč. I. 195, Kyrill Jerus. XII. st. 115, (чары дѣяху и коби зьяряху), 255 (коби, вражения или обузы за оїѡвосхолїа, мантїа, κληδοισμοί). Zlatostruj XII. st. 128 (дияволъ всякими лѣстами прѣвабляя ны отъ Бога, трубами. . . сьрящами, кобьми, влѣбьбами) atd. Srezněvskij Mat. I. 1240. Srv. i tamže doklady ke кобьникъ — divinator; кобение, кобиние, кобление — гадание, divinatio už v Grig. Naz. XI. st. (объ кобені пѣтичь смотритъ), a v Pand. Antioch. XI. st. 178 (вражения и кобения и сонья суета суть), Nikon. Pand. 50 (кошюнословия и кобения). Srezněvskij I. 1239. Кобникъ а звѣздословець je i v staré srbštině (Synt. Vlast. ed. Novaković 42, 376). Odtud vzaly původ i pozdější významy stč. koba — úspěch, b. коба — neštěstí, srb. коба, коба, — zlé i dobré tušení, polab. kioobe — duch, srv. i slovin. kobec — sup, srb. кобац — krahujec (Berneker EW. I. 535, Janko Pravěk 237). K výše uvedeným dokladům ze Srezněvského bych dodal ještě, že i Ústav bělečský (XI. st.) zapovídá kob a hádání z hvězd (Golubinskij Ист. р. ц. I.<sup>2</sup> 2, 544). Dále sluší připomenouti, že Šachmatov slovo кобъ klade mezi přejatá z keltštiny (Archiv sl. Phil. XXXIII. 90).

2) 130. Srezněvskij Mat. I. 382. Dosud to existuje u Rusů a Bulharů. Srv. Famincyn Бож. 43, 56 sl.

3) Ústav bělečský (Golubinskij Ист. р. ц. I.<sup>2</sup> 2, 544), Slovo o ведрѣ v Zlatostruji XII. st. (Aničkov Яз. 94), Slovo sv. Grigorija (ed. Budilovič XIII Словъ, 243), Slovo св. отецъ како жити христ. (Помомареv Пам. III. 39). Srv. i Srezněvskij Mat. III. 820 s v. сьряща.

4) Saxo ed. Holder 567.

5) Попель посредѣ сыплють (Vladimirov Поуч. 238).

toho, byl-li počet jejich sudý nebo lichý.<sup>1)</sup> Také hádání ze snů je doloženo.<sup>2)</sup> Mimo to víme, že už tehdy šťastná prognosa hlášena byla stranou pravou (stb. деснъ z деснъ — pravý), nešťastná levou (лѣвъ, шуй), jak nás poučuje dále vyličené orakulum koně Svantovitova v Arkoně.<sup>3)</sup> Jiným způsobem věštby bylo i hádání z bílých a černých dřivek.<sup>4)</sup> Rusové (normannští?) na ostrově Chor-tice zabíjeli v X. stol. kury v obět, ale dříve pomocí nějakých losů nebo kostek hádali, mají-li je pustiti živé či zabítí.<sup>5)</sup> Nejasné zůstávají staré narážky na čary s mosty, prosvěty, bdělniky, na věšení čechlu a ubrusu,<sup>6)</sup> dále i čary s měsícem, z nichž vyšla představa, že vědmy, vědi měsíc požírají,<sup>7)</sup> — což, zdá se, jsou všechno různé praktiky hadačské. Není znám však blíže ani postup jednotlivých těchto praktik, ani jejich původ, ani účel. Že se užívalo ke kouzlům i pozůstatků mrtvých, jako se místy dosud děje,<sup>8)</sup> vidno z Besedy Grigorijovy, kde se připomíná zaklínání nad lidskými kostmi.<sup>9)</sup> Později ze XIV. stol. připomíná hádání z ruky, vosku, olova, ohně, vody i vratislavská exhortace, otištěná Brücknerem.<sup>10)</sup>

1) Saxo ed. Holder 567: Sed ne feminae quidem ab hoc scienciae genere immunes fuere. Quippe foco assidentes absque supputatione fortuitas in cinere lineas describebant. Quas si pares numerassent, prospere rei prescias arbitrabantur, si impares, sinistri prenuccias autumabant. Na nějaké hádání z popela u Srbů v XI. stol. naráží i Dětmár I. 3. Z Polska doložil z anonymního kázání XV. stol. Brückner (Kaz. II. 343) kladení popela na prah při návratu z pohřbu.

2) Vladimirov Поуч. 290.

3) Srv. dále str. 240. K výrazům pravý a levý srv. Berneker EW. I. 187, 714, Janko Pravěk 237.

4) Saxo ed. Holder 567.

5) Konst. Porfyr. de adm. imp. 9. Také u Germánů bylo známo hádání pomocí losů, na nichž byly vyryty značky (runy jsou však pozdější). Srv. Tac. G. II a Helm Altg. Rel. 280.

6) V Slově Jana Zlat. a sv. Grigorija (Vladimirov Поуч. 233, 238). Bílým ubrusem pokrývá se čaroděj u Votjaků (Michajlovskij Шам. 110). K pověře o mostech sr. Zelenin Русалки 403. Hry „na mosty“ zná folklor ruský, polský, slovenský i chorvatský (Potěbnja Объяснения I. 127 sl.).

7) Srv. výše str. 209 a Archiv sl. Phil. V. 689, srv. i 91. K pověře té viz další evropské doklady u Zibrt Seznam 110 sl., 116 sl., 144 sl. Také Dětmár varuje lid, aby nevěřil, že měsíc ujídají čarodějnice (IV. 15).

8) Na př. na Slovensku, Pohľady XV. 89.

9) Buslajev Ист. Xp. 325.

10) Archiv sl. Phil. XV. 317 a zde výše na str. 222. K pozdějším slov. praktikám viz i Zibrt Seznam 69, 78 sl., 85 sl., 95 sl., Lilek Wiss. Mitth. Bosn. IV. 461 sl., 473, 479, Aničkov Яз. 86 sl., 282.

### Kněží.

Další stupeň těch, kteří prostředkují mezi lidem a mocnostmi vyššími, jsou kněží, kteří mohli povstati jednak z primárních čarodějů, jednak vedle nich. Příznačným a nutným atributem kněze proti čaroději je právě to, že slouží vyvinutému náboženství, slouží skutečnému kultu bohů s modlitbami, obětmi a slavnostmi, že slouží na vyvinutých a odlišených místech posvátných, pro kult výhradně určených, tedy u oltářů, v chrámech, a konečně i to, že služba jeho je skutečným úřadem, ať už dobrovolně na se vzatým, nebo vůlí jiného naň přeneseným. Následkem toho kněží tvoří v sociálním útvaru kmenových nebo politických celků zvláštní třídu lidí úřadem pověřených, zvláštní kastu kněžskou.

Jak povstal úřad kněžský u pchanských Slovanů a v jakém prvotním poměru byl k rozšířenému volchovstvu, nevíme. Zdá se však, že vznikal samostatně vedle čarodějů, ač ve svém vývoji leckdy s funkcí čarodějů splyval, resp. z magie mnoho přejímal a obdobně praktikoval. Bylať asi i prvotní modlitba hospodářova provázena akty magickými a že později i kněží magických praktik užívali, uvidíme dále. Jak se podobá, byla při starém slovanském zařízení rodovém prvním knězem nebo lépe řečeno prvním stupněm, zárodkem kněze hlava rodiny nebo rodu, při dalším sociálním rozvoji hlava plemene, župy a pro konečnou jednotku kmenovou i náčelník kmene, kníže.<sup>1)</sup> Starešina při slavnostech rodových, kníže při slavnostech celého kmene zastupoval lid mu svěřený, on se především modlil za všechny k bohům, on podával oběti prosebné nebo smírné mezi tím, co po obcích čaroději jinými praktikami hleděli se domoci vlády nade světem demonů. Kde však rozvoj náboženských představ došel tak daleko, že si vytvořil nejen individuální bohy vyšší, nýbrž že vytvořil pro ně i zvláštní, příslušně upravená a oddělená místa kultovní s oltáři, chrámy a idoly, do nichž věřící přicházeli častěji dožadovati se pomoci božské a jež proto vyžadovala stále obsluhy a znalce různých forem kultovních, tam vznikla přirozeně i zvláštní třída sluhů chrámových, na něž se pomalu přenášely všechny kultovní funkce,

<sup>1)</sup> Poučné je, že ještě v VIII. stol. kníže velecký zastával funkci kněžskou. Aspoň čteme v annálech Einhardových k r. 789, když se blížil Karel Veliký, že vyšel Dragovit jemu vstříc s průvodem z chrámu (ex templo cum ommibus suis ad regem de civitate processit). Srv. výklad *Wachowského* (Slov. zach. 103). Nelze také podceňovati přechod slova kněz z původního významu panovníka na představitele náboženské vlády v církvi křesťanské.

konané původně náčelníky rodin a plemen. Od hlavního úkolu jim svěřeného, totiž od konání obětí a vzývání bohů, vzniklo staré všeslovanské jméno — *žrec*, *žррецъ*, tolik co obětník a zároveň slavitel, chvalořečník bohů, doložený už v nejstarších textech X. a XI. století.<sup>1)</sup>

Je nejisto a sporno, dospěli-li pohanští Slované na všech stranách k tomuto stupni náboženského vývoje, jako je nejisto a sporno, měli-li všude vyvinuté chrámy a idoly svých bohů (srv. výše str. 189). Čaroději byli všude, ale zvláštní kněží nejsou doloženi ani u Čechů, ani u Poláků, ba ani v Rusku neuvádějí jich prameny hodnověrné.<sup>2)</sup> Nicméně myslím, že lidí, kteří funkce obětní konali vedle rodových náčelníků, ani v těchto zemích vyloučiti nelze a nevíme o nich jen proto, že jednak o pohanství Čechů a Poláků víme vůbec pramálo, jednak i proto, že se nedo-mohli zvláštního významného postavení a zvláštní moci. Ale bylo by naprosto nepřirozené, aby při celkovém stavu, v jakém bylo pohanské náboženství slovanské před příchodem křesťanství, a při blízkém styku Čechů a Poláků s vyvinutými jeho formami v Polabí, — Rusko zase mělo styky a příklady na jiných stranách — nebyli se vyvinuli v Čechách, v Polsku a v Rusku zvláštní

<sup>1)</sup> Slovo *жрць*, *жрць*, *жрць*, *жрьць* (*жрьцьскій*, *жрьцьство*, *жрчество*) ve smyslu kněží pohanských vyskytuje se už u Kozmy presb. bulh. v X. st. (ale zde i ve frasi *чтели жреца Христова*, Arkiv IV. 84), v Besedách pap. Grigorija (*Sobolevskij* Mat. 62), dále v nejstarších překladech Písma a u Grigorija Naz. (XI. st.) 11, 87, 88, 219, 270, v Min. r. 1096, Сент. 54, v Ipatěj. let. k r. 1187 atd. (*Svezněvskij* Mat. I. 889—890), u Kyrilla Turovského (*жрци—Помомарев* Pam. I. 134, 161) atd. K etymologickému výkladu slova viz, co pověděno výše na str. 187.

<sup>2)</sup> U Čechů vůbec není starší narážky, u Poláků jen pozdní Długoš (Hist. Pol. I. 47 sl. ed. *Przedziecki*) uvádí „delubra, flamines et sacra instituta“ (srv. výše celý text na str. 167). U Rusů připomíná velekněze Joakimský letopis (*Samokvasov* Памятн. 8), podle Gustinského sloužil kněz (іепаѣ) Perunovi v Novgorodě (ПСРЛ II. 257, srv. i výše na str. 95 uvedenou zprávu Guagniniho z r. 1581). Vážnější je zpráva o vlivných „čarodějích“ v Rusi u Rostěha (*Harkavi* Сказ. 269, srv. výše str. 214), neboť velká moc jejich (i nad knížaty) ukazovala by spíše na vyšší instituci, než pouhých čarodějů. Sluší podotknouti, že v době Caesara a Tacita ani Germáni neměli kněží (BG. VI. 21: neque druides habent, qui rebus diviniis praesint, neque sacrificiis student), což ovšem značí jen kněžské kasty organizované podobně druidům. Jinak o existenci kněží jednotlivých, jako vykonavatelů obětí a věsteb, nemůže býti u nich pochyby (*Helm* Altg. Rel. 289).

obstaravatelé kultovních potřeb, když kultovních středisk, svatyní a kultovních slavností jim odepřítí nelze. V Kijevě víme na př. o velkých obětištích a o obrádném obětování lidí, — což se sotva dalo bez stále k tomu určených zřízenců. Ovšem toho stupně vývoje, významu a té moci, jaké dosáhli u Slovanů baltických a polabských, kněží u ostatních Slovanů nikdy neměli a proto také v pramenech vedle lidu, vладыk a knížat nevystupují.

Jako mocná, třebaš nečetná kasta objevují se kněží jen u Slovanů polabsko-baltických. Prameny je zovou často prostě jen *ministři* nebo *domestici*, t. j. sluhové chrámů a božských idólů,<sup>1)</sup> ale moc jejich a pompa, s jakou vystupovali, byla veliká. Nebylo sice nějaké jednotné organizace kněžské na celé oblasti polabsko-baltické, ba ani pro větší svazy kmenové nemůžeme o takovéto celkové organizaci mluvit. Byla vždy jen pro jednotlivé kultovní okrsky. Kněží v takovýchto okrscích závodili mezi sebou o to, kdo má lepšího, vyššího, t. j. mocnějšího boha a celá činnost jejich nesla se především za tím cílem, aby pomocí různých praktik a vlivů na lid působících povýšil každý svého boha nad okolní. To se dařilo tam, kde bylo vůbec větší politické nebo kulturní centrum, zejména kde toto centrum docílilo silné politické moci a vlády nad řadou kmenů, jako vidíme v XI. století v Retře, nebo ve XII. na Rujaně a v Štětíně. Nepochybují však, že i jinde po menších oblastech a kmenech hleděli kněží utvořit zase menší župní nebo kmenová kulturní střediska nad ostatní hrady povýšená<sup>2)</sup>, s hlavním bohem župním nebo kmenovým, jež se našla buď při hradu hlavním, nebo na jiném význačném a tradicí posvěceném místě, především na vynikajících kopcích. Takovýmto lokálním centrem byla také podle svědectví Dětmara hora Sobotka, dříve Slěz ve Slezsku, blíž hradu *Němci* (*Nemzi*) zvaného, která byla v X.—XI. stol. pověstná nejen svou výší, ale i hlučnými slavnostmi náboženskými, konanými na jejím vrchole.<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Tak Dětmar VI. 24 (17), VIII. 64 (VII. 47), Saxo ed *Holder* 575, 577 (jinde též *sacerdos* 565 sl.), *flamen* 567. Ebbo říká *sacerdos* nebo *pontifex* (II. 2, 7, 13, III. 6, 8, 15, 16), Herbord *sacerdos* (III. 16, 18, 24), Helmold užívá slova *flamen* nebo *sacerdos* (I. 6, 36, 39, II. 12, 52).

<sup>2)</sup> Vedle dále podrobně doložených institucí kněžských v Retře, Arkoně, Korenici a Štětíně připomínají se ještě kněží nějaké bohyně lutické k r. 1017 (Dětmar VIII. 64 [VII. 47]), ve Volgastě (Ebbo III. 8), v Stargardu kněz Provův, jménem Mike (Helmold I. 69), v Polabsku kněží bohyně Sivy (tamže I. 52).

<sup>3)</sup> Dětmar VIII. 59 (VII. 44) k r. 1017: *Posita est autem haec (civitas)*

O organizaci instituce kněžské mnoho nevíme. Zejména neznáme dobře, jakým způsobem se zřizovala, resp. udržovala, zda děděním úradu, či adoptací, či volbou a za jakých podmínek a pravidel. Lutičtí kněží, zdá se, byli voleni sněmem.<sup>1)</sup> Pokud se počtu týče, bylo kněží někde po jednom, na př. v Štětíně u každé kontiny<sup>2)</sup> — a to bylo asi pravidlem — jinde při větším chrámě bylo jich více<sup>3)</sup> a při znamenitých svatyních, jakou byla na př. aržonská nebo stargardská, stál v čele jich kněz vrchní, velekněz — *maior* (srv. někdy odlišování slova *pontifex* a *sacerdos* a *flamen*, *minister*), jehož moc a vliv byla někdy tak veliká, že zastíňovala i knížecí. Tak bylo zejména v Arkoně v XII. stol., kde podle slov Helmoldových velekněz byl více ctěn než kníže, jenž i s lidem na jeho rozhodnutí byl vázán,<sup>4)</sup> kde sám svolával sněm i s knížetem,<sup>5)</sup> kde vyjednával s nepřáteli o podmínkách míru.<sup>6)</sup> a kde velel i družině 300 jezdců k obsluze chrámu určených.<sup>7)</sup> Kněz vystupoval také s příslušnou vážností a nádherou, aby lidu imponoval. Když c. r. 1122 Štětínští viděli sv. Bernarda, jenž jako služebník boha křesťanského přicházel bos a chud, divili se, jak

*in pago Silensi, vocabulo hoc a quodam monte nimis excelso et grandi olim (sibi) indito; et hic ob qualitatem suam et quantitatem cum execranda gentilitas ibi veneretur, ab incolis omnibus nimis honorabatur. Hora sluje Zlenc a Zlenz ještě v listině vévody Boleslava II. a Jindřicha II. r. 1247, a mons Silentii v bulle Eugenia III. r. 1148 (Tschoppe-Stenzel Schles.-laus. Urk. 310—311, Jaffé<sup>2</sup> II. 2998.)*

<sup>1)</sup> Aspoň dí Dětmar VI. 24 (17) o Retře: „ad haec curiose tuenda ministri sunt specialiter ab indigenis constituti“. V VIII. stol., zdá se, ještě kněze zastupoval kníže sám. Srv. výše str. 230. Wachowski myslí, že i v Arkoně kněží byli voleni sněmem (Słow. zach. 182).

<sup>2)</sup> Herbord II. 33.

<sup>3)</sup> Na př. v Retře (Dětmar VI. 24 (17)).

<sup>4)</sup> Helmold I. 6: *flaminem suum non minus quam regem venerantur; I. 36: maior flaminis quam regis veneratio apud ipsos est. II. 12: rex apud eos modicae estimationis est comparatione flaminis . . . ille ad nutum sortium, porro rex et populus ad illius nutum pendent. Wachowski se domnívá (Słow. 182), že velekněz byl jen sněmu a do jisté míry zodpověden. Také jinde byly moc a vliv kněží nemalé. O účastenství kněží na sněmu volinském a štětínském podávají nám zprávy životopisci Ottona bamberského (Ebbo II. 1, III. 16). Srv. Wachowski l. c. 204.*

<sup>5)</sup> Helmold II. 12.

<sup>6)</sup> Helmold I. 38 (k r. 1125).

<sup>7)</sup> Saxo l. c. 566. Podle pozdní Hist. episc. Camin. (Scr. rer. germ. II. 507) byly prý na Rujaně tři třídy kněží.

může kněz boha nejvyššího takto se představovati.<sup>1)</sup> Patrně pohanští kněží předních bohů domácích vystupovali s náležitou pompou, aby na lid působili, s čímž se ostatně shoduje vše, co víme i o vnitřní nádhře a výzdobě chrámu a o manipulacích při obětech a orakulích.

Jiné chrámy Svantovitovy na Rujaně měly už méně mocné kněze — „minoris potentiae“ podle slov Saxonových.<sup>2)</sup> Také o korenických, jasmundských a volínských nic zvláštního neslyšíme. V Štětíně byli čtyři kněží, po jednom u každé kontiny, ale poněvadž Ebbo a Herbord mluví i o vrchním,<sup>3)</sup> byl to patrně kněz hlavní svatyně Triglavovy. Také háj Provův u Stargardu měl podle Helmolda svého kněze.<sup>4)</sup> Více o organizaci známo není. Jen bych podotkl, že se dříve namnoze organisace a stupně slovanských kněží ztotožňovaly s litevskými, kde byl velkým knězem známý *krive*<sup>5)</sup> doložený ovšem teprve pramenem velmi pozdním (Petrem z Düsburga). Není však důvodu k přenášení poměrů litevských k Slovanům.<sup>6)</sup>

Živi byli kněží, poněvadž se patrně výhradně věnovali obsluze idólů a chrámů, jen z příspěvků, které lid jim, resp. chrámu a bohu přinášel a které byly ovšem tím větší a tím hojnější, čím více chrám vynikal. O arkonském Svantovitu víme, že mu platili nejen muži a ženy ranší po penízi a třetinu z kořistí válečných mimo mnohé skvostné dary votivní, že mu odevzdávali desátky také všichni Ranům poddaní kmenové i cizí kupci, kteří za obchodem přicházeli na Rujanu, nýbrž i sousední panovníci slovanští.<sup>7)</sup>

<sup>1)</sup> Ebbo II. I. Otto bamberský to už znal lépe, a vždy se ustrojil do parády, když vstupoval do pohanského města.

<sup>2)</sup> Saxo ed. *Holder* 567.

<sup>3)</sup> Ebbo III. I (summus idolorum pontifex) III. 20 (maior ille pontifex idolorum). Cf. III. 16. (pontifex).

<sup>4)</sup> Helm, I. 83.

<sup>5)</sup> Srv. A. *Měvžinskij* О народномъ жрецѣ огня Криве (Труды IX. арх. с. Vilno I. 246—259) a *Źródła do mit. litewskiej*. Varš. 1892. *Brückner* však popírá jeho existenci, a „*krive*“ vykládá za *krivuli* (palici právní). Litva 19, 57.

<sup>6)</sup> Učinil tak už *Hartknoch* a po něm *A. Masch* (Diss. de sacerdot. vet. pruss. 146—150).

<sup>7)</sup> Srv. *Helmold* I. 6, 36, 38, 52, II. 12, *Saxo Gram. ed. Holder* 566 (hanc itaque statuam, tocius Sclaviae pensionibus cultam, finitimi quoque reges non absque sacrilegii respectu donis prosequerantur. Quam inter ceteros etiam rex Danorum Sueno propiciandi gracia exquisiti cultus poculo veneratus est...)

Ba i křesťanský dánský král nescházel mezi dárci. Tím se hromadily v chrámu Svantovitově ohromné poklady, zejména zlata a stříbra, kterými disponovali kněží,<sup>1)</sup> a které ovšem musili při výkupech míru a zejména r. 1168 při vyvrácení chrámu odváděti do rukou dánských.<sup>2)</sup> Také o štětínských chrámech čteme, že jim aspoň Pomoří odvádělo desátky z kořistí válečných.<sup>3)</sup> K bezprostřední denní výživě sloužily však kněžím obětní dary, od lidu idólům k jídlu a pití předkládané, které bohové do druhého dne snědli (zmizely totiž), jak kněží v Gockovu lid ujišťovali.<sup>4)</sup> Jen chudý strážce posvátného ořechu v Štětíně živil se pouze z jeho plodů.<sup>5)</sup> Že také v Novgorodě předkládali Perunovi jídla, která „požíval“, svědčí následující výrok tradice zachované v novgorodském letopisu: „Перунице до сыти еси ѣлъ и пиль а нынѣ прочь плови!“<sup>6)</sup>

Vůbec kněží oplývali statky pozemskými a měli proto velký vliv společenský a politický. Boj s křesťanstvím byl pak ovšem na mnoze jen bojem o ztrátu nebo udržení této moci, jak dobře vidíme na př. ve Štětíně ze zápasů kněží s Ottonem bamberským. Proto není divu, když přicházeli biskupové a odstraňovali idoly, které byly podkladem vši moci a všeho bohatství kněžské organisace, že se tato v první řadě bouřila — „questus sui gratia“, — jak praví dobře Ebbo<sup>7)</sup> a když už nemohla docíliti úplného návratu k starým poměrům, hleděla místy prosaditi aspoň, aby vedle

<sup>1)</sup> Helm. I. 36, 38, Saxo l. c.

<sup>2)</sup> Saxo l. c. 572 (simulacro cum omni sacra pecunia tradito). Srv. také ohromné výkupné Jindřichovi r. 1125 (Helm. I. 38).

<sup>3)</sup> Herbord II. 32.

<sup>4)</sup> Ebbo III. 10: „Sacerdotes vero idolorum seditionem conflare moliebantur questus sui gratia. Nam ut in Daniele propheta legimus cottidie fercula et pocula diversi generis copioso apparatu simulacris illis vasta mole prominentibus exhibebantur, quae omnia sacerdotes, cum amicis suis clanculo ingressi, absumebant et a diis commesta asserebant.“ Proto asi také při rozboření chrámu tohoto vylétla z trosk spousta much. (Ebbo III. 11).

<sup>5)</sup> Ebbo III. 18.

<sup>6)</sup> Srv. výše str. 95. (ПСРЛ. III. 207.)

<sup>7)</sup> Ebbo III. 10. Tamže III. I praví se „commoti sacerdotes prioris pompae delicias cottidie sibi descrescere videntes populam ad idolatriam questus sui gratia revocarent.“ Srv. i III. 6. O odporu kněží srv. ještě další zmínky u Ebbona II. 13, III. 6, 15—17, 20, u Dětmaru VIII. 64 (VII. 47), *Helmolda* II. 12, *Herborda* III. 14, 18, 24.

chrámu křesťanského zůstala státi svatyně boha starého a aby lid oba ctil a oběma dary přinášel.<sup>1)</sup>

Jiným zjevem, který dosvědčuje, jak dovedli kněží uplatniti svou moc proti moci davu nebo moci knížecí, je *právo asyly*, které poskytoval proti všem okrsek chrámu nebo posvátného háje každému, kdo se do něho utekl. Ba dočítáme se, že podobné právo u polabských Slovanů platilo v dobách válečných i pro nepřítele.<sup>2)</sup> Tím ovšem nechci říci, že je pouze kněží vymysleli, že nevězelo v prastaré představě, kterou zříme i jinde už na primitivních stupních náboženství.

Prostředky, kterými kněží operovali a působili na lid, byly přiměřeně rafinované. Vymýšleli různé funkce a atributy bohů, tvořili formu jejich kultu, řídili oběti a slavnosti, ale čím se hlavně obírali a čím nejvíce vlivu nabývali, — bylo organisované *věštění*, přejaté z magie čarodějů.

Kult bohů a spojené s tím oběti byly způsobu různého. Vedle prostých denních obětí a modliteb významné byly zejména občasné velké slavnosti chrámové a spojené s tím vzývání, modlení, chvalozpěvy a oběti velké, občas i krvavé, lidské. Byly to slavnosti, k nimž putovali především ovšem příslušníci okrsku kultovního, kmene nebo svazu politického, v jehož středisku se chrám nalézal, ale mimo ně zajisté i slovanský lid z daleka široka. Srv. výše na str. 232 uvedenou zprávu Dětmarovu o slezské Sobotce. Vedle toho máme zprávy o slavnostech v Havelbergu, při nichž celý hrad byl okrášlen,<sup>3)</sup> dále o slavnostech v Julíně a Pyrici s hostinami, hrami a tanci,<sup>4)</sup> o slavnostech v kontinách štětínských<sup>5)</sup> a v zemi vagerské u háje Provova.<sup>6)</sup> Aby se pak shromáždění věřící posílili ve víře v moc svého boha a odnesli si domů dojmy co nejsilnější, o to se kněží uměli postarati výborně. Zajisté že při těchto příležitostech vystupovali s největší pompou, s tajemnými gesty a tajným mumláním,<sup>7)</sup> nebo zase se slavnostními

<sup>1)</sup> Tak bylo v Štětíně (Ebbo III. 1, Herbord III. 16).

<sup>2)</sup> Helmold I. 52, 83.

<sup>3)</sup> Ebbo III. 3. (konala se v květnu na počest Gerovitovu).

<sup>4)</sup> Ebbo II. 1, Herbord II. 14. V Julíně byla na počest „kopí Juliova“ počátkem léta velká slavnost s hrami a tanci (Ebbo III. 1: ludi, saltationes paganico more, comessationes multiformi apparatu).

<sup>5)</sup> Herbord II. 32.

<sup>6)</sup> Helmold I. 83.

<sup>7)</sup> Srv. Slovo Hilarionovo o zakonъ (Помомареу Пам. I. 68): „гугняхом языки нашими моляще идолы,“ nebo Dětmar VI. 24 (17).

zpěvy, k čemuž občas přistupovaly i různé zázraky. Čteme-li na př., že v Julíně v jedné svatyni byla „*olla Vulcani*“, kterou domácí zvali řeckým ohněm, nebylo to jistě nic jiného, než od kněží používaná machinace se zázračným ohněm, uvádějící věřící v úžas.<sup>1)</sup> Jindy zase, když bylo potřebí, ustrojil se kněz sám jako bůh a objevil se někde v lese prostému člověku a jeho prostřednictvím působil na ostatní.<sup>2)</sup> K všemu tomu velice přispívala i bohatá výzdoba chrámů s drahocennými a purpurovými oponami, malbami a řezbami na stěnách<sup>3)</sup> a zejména samy obrazy bohů ze vzácného materiálu, v nadlidské velikosti a s podivnými formami a atributy, předvedené tak, aby vzbudily strach, úžas i obdiv zároveň, — slovem, aby efekt na lid byl co největší. Mám za to, že i polykefalism baltických idólů, i atributy jejich výše popsané, — že vše bylo jen výplodem kněžských výpočtů. Úcta k chrámu a idólu zvětšována byla uměle i tím, že lid vůbec nesměl do vnitra, ba někde ani do nádvoří (ochozu) chrámového.<sup>4)</sup>

O obětech a o tom, co se obětovalo, pojednali jsme už dříve na str. 183, ale zde mi zbývá obrátiti se ještě k jednomu abnormálnímu druhu, který na mnoze padá na vrub pohanského kleru. Jsou to *oběti lidské*, které zajisté nejraffinovanějším efektem působily na massu lidu a které můžeme doložiti z jihu, z východu a i ze západu Slovanstva.

Na Balkáně u slovanských Bulharů vzpomíná jich Kozma presbyter v Slovu proti heretikům<sup>5)</sup> a některé tradice a survivaly obyčejů lidových ukazují, jak se zdá, že lidských obětí jiného druhu užívalo se i při některých obyčejích, na př. při zakládání staveb, domů i mostů.<sup>6)</sup> Z Rusi doloženy jsou oběti lidské především

<sup>1)</sup> Adam II. 19: Ibi est olla Vulcani, quod incolae Graecum ignem vocant, de quo etiam meminit Solinus. (Tento c. 5 mluví o Aetně, zasvěcené Vulkanovi.) Že ve Volíně byli Řekové častými hosty, dosvědčuje Adam II. 19.

<sup>2)</sup> To se stalo r. 1128 ve Volgastě (Ebbo III. 8, Herbord III. 4). Srv. výše citát na str. 224.

<sup>3)</sup> Srv. popis chrámu v Retře, Arkoně, Štětíně výše na str. 133, 137, 150.

<sup>4)</sup> Helmold I. 83.

<sup>5)</sup> Кто не веселится видя кресты на высокихъ мѣстѣхъ стоящи на нихъже преже жряху бѣсомъ челоувѣци, закалающе сыны своя и дшери (ed. Kukuljevič, Arkiv IV. 75). Zpráva o Krumovi nemusí se přirozeně týkati zvyku slovanského (Sym. Logotheta ed. Bonn. 612).

<sup>6)</sup> Srv. Jiveček Gesch. Serb. I. 168, Cesty 277, 444, Trojanović Жртвени об. 50, Smiljanić Препл. геогр. IV. 139, Zibri Seznam 125, Máchal

Kijevským letopisem, vyprávějícím, že pohanští Kijané vodiili své syny a dcery na oběti idólům, stojícím na chlumu vně dvorce knížecího — „и осквернися кровью земля Руска и холмо-тъ“ — dodává letopisec.<sup>1)</sup> Zprávě této sice St. Roźniecki nedůvěřuje<sup>2)</sup> a text se vskutku příliš shoduje se slovy Kozmovými, nicméně ji dostatečně potvrzují zprávy jiné, neodvislé. Tak předně letopis sám ještě jednou zaznamenává konkrétní případ takovéto oběti losem určené k r. 983,<sup>3)</sup> dále je potvrzuje u pohanského lidu ruského metropolita kijevský Hilarion,<sup>4)</sup> naráží na ně Kyrill Turovský,<sup>5)</sup> vladimírský biskup Serapion v XIII. stol.<sup>6)</sup> a konečně je u Rusů výslovně připomínají i dva arabští autoři X. stol. Kardízi a Ibn Rosteh.<sup>7)</sup> Poslední vykládá, že, jestliže v Rusi čarodějové přikáží oběti lidské nebo zvířecí, je nutno rozkazu toho uposlechnouti. Čaroděj, vzav člověka, event. zvíře, hodí mu oprátku na šíji, pověsí obět na břevno a škrťí, dokud nevydechne, pravě, že je to obět bohu podaná. Zabíjení lidí starých přikazovali volchvové ještě r. 1024.<sup>8)</sup> Autor pozdního Gustinského letopisu vykládá i házení Morany do vody za survival pohanských obětí, o čemž se ostatně ještě dále zmíníme.<sup>9)</sup>

Z Polska není o lidských obětech starých, věrohodných zpráv, jen Długoš zmiňuje se o obětování zajatců<sup>10)</sup> a i v pověsti o Vandě

Nákres 93, Ploss Kind II. 249, Voráček Sl. Sborník II. 507, 533, Fr. Krause Das Bauopfer bei den Südslaven (MAG. Wien XVII. 1887), Сумцов Культ. пер. § 26, 27. Srv. i Этн. Об. 1889. II. 157, III. 154.

<sup>1)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 77. Srv. celý citát výše na str. 94.

<sup>2)</sup> Archiv sl. Phil. 1901, 505. Normanští Rusové a Skandinavci vůbec měli je ovšem také. Srv. Golubinskij Ист. р. ц. I. 1. 151.

<sup>3)</sup> Lavr.<sup>3</sup> 80. (мечемъ жребий на отрока и дѣвицю; на него же падець, того зарѣжемъ богомъ).

<sup>4)</sup> V Poučení o zákoně Попомарев Пам. I. 67: „Уже не идолослужителе зовемся . . . , уже не капищъ съграждаемъ . . . уже не закалаемъ бѣсомъ другъ друга но Христось за ны закалаемъ бываетъ“.

<sup>5)</sup> Попомарев Пам. I. 136 (На Омину недѣлю: Отселе бо не пріемлетъ адъ требы закалаемыхъ отци младенецъ).

<sup>6)</sup> Buslajev Ист. хрест. 496 (волхованию въруете и пожигаете огнемъ невинныя челоуѣкы и наводите на весь миръ и градъ убийство).

<sup>7)</sup> Kardízi ed. Bartold 123, Rosteh Harkavi Сказ. 269.

<sup>8)</sup> Srv. výše str. 216, 223.

<sup>9)</sup> ПСРЛ. II. 257.

<sup>10)</sup> Hist. Pol. I. 47, 48 (ed. Przewd.). Také u Germánů obětováni hlavně otroky a zajaté nepřátele. (Tac. G. 9, Cap. Caroli de part. Sax. 9, lex Fris. add. 42). Srv. Helm Altg. Rel. 292 sl. a Mogk E. Die Menschenopfer bei den Germanen. Abh. kgl. sächs. Ges. XXVII. (1909), 603.

jsou toho snad stopy;<sup>1)</sup> totéž platí o Čechách.<sup>2)</sup> Za to víme opět více o Slovanech polabských. Oběti lidské připomínají se občas výslovně před Svantovitem arkonským,<sup>3)</sup> před Svarožičem v Retře,<sup>4)</sup> před Pripegalou v Polabí<sup>5)</sup> a i na jiných místech méně pověstných.<sup>6)</sup> Když r. 1066 zajali Lutici šedivého biskupa Jana z Meklenburku, usekli mu ruce i nohy a hlavu na oštěp nabodnutou přinesli do Retry v obět Radogostovi.<sup>7)</sup> Titíž obětovali r. 990 kdesi před branami slezského hradu jakéhosi vůdce polského, kterého jim dal český Boleslav.<sup>8)</sup> Obětování mnichů křesťanských na oltářích vzpomíná i Adam s Helmoldem.<sup>9)</sup> Právě citovaný list arcibiskupa magdeburského Adelgotta z r. 1108 vyličuje názorně, jak kněží Pripegalovi misky plné lidské krve zdvihali před oltářem a volali: „Radujme se, Kristus je poražen!“ a v listu Brunonově k Jindřichu II. z r. 1008 naráží se na totéž slovy: „qui pascantur humano sanguine diabolica vexilla?“<sup>10)</sup>

Ale nejhlavnějším a nejpůsobivějším aktem při všem tom byly různé machinace s orakuly, kterými se při výročních slavnostech předpovídala úroda a vůbec příznivý nebo nepříznivý ráz budoucího roku, nebo zase ve zvláštních případech výsledek války (mimo věštby k účelům soukromým). Věštění při obětech bohům připomíná u Slovanů už Prokopios;<sup>11)</sup> bylo to také všude u nich, jak jsme už výše viděli (str. 224), ale nikde v takové míře,

<sup>1)</sup> Bielowski MPH. II. 170, 258, 424.

<sup>2)</sup> Srv. dále zprávu o Boleslavovi u Dětmara IV. 13 (9).

<sup>3)</sup> Helmold I. 52, II. 12 (ročně losem ustanovený křesťan).

<sup>4)</sup> Dětmar VI. 25 (18), Helmold I. 23.

<sup>5)</sup> List arcib. mekl. z r. 1108 (Archiv sl. Phil. VI. 223). Srv. zde výše str. 155.

<sup>6)</sup> Helmold I. 52 zmíniv se o Provovi, Sivě a Radogastovi, mluví dále o obětech a dodává o Slovanech vůbec: „plerique etiam de hominibus christianis, quorum sanguine deos suos oblectari, iactitant.“ Obecný zvyk obětí lidských připomíná i zmíněný list arcib. meklenburského. K Pomocí srv. Ebbo III. 6.

<sup>7)</sup> Helmold I. 23, Adam III. 50. Také dva čeští missionáři byli patrně v Retře bohu obětováni (Adam III. 18, schol. 71).

<sup>8)</sup> Dětmar IV. 13 (9).

<sup>9)</sup> Adam III. 49, Helmold I. 22.

<sup>10)</sup> Bielowski MPH. I. 226.

<sup>11)</sup> Prokopios III. 14 (τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται).

jako u polabských Slovanů. Zde právě pomocí orakulí nabyli kněží velkého, často rozhodujícího vlivu i na řízení celého kmene a státu.

Věštecké praktiky byly různé. Svantovitův idól v Arkoně, jehož orakula byla ve XII. stol. podle svědectví Helmolda nejlepší, nejúčinnější (efficacior in responsis) a kamž z té příčiny chodili pro věštby ze všech slovanských zemí,<sup>1)</sup> měl v nádobě (rohu), jež v ruce držel, nalitého vína. O velké slavnosti po žních, spojené s mnoha oběťmi, vzal kněz nádobu z rukou sochy a ze stavu vína zbylého v ní předpovídal úrodu budoucí, načez zbytek vytil k nohám sochy a naplnil znovu za vzývání boha a modliteb. Mezi dary obětovanými vynikal zejména obrovský medový koláč z výši člověka; za něj se kněz postavil a tázal se lidu, zdali ho vidí, načez znovu prosil za úrodu, přeje lidu, aby ho za rok neviděl.<sup>2)</sup> Z naplněných kráterů věštilo se i ve Štětíně.<sup>3)</sup>

Nejvíce rozšířeno bylo však v Polabí věštění pomocí koní, bohům zasvěcených a pomocí kopí do země vetknutých.<sup>4)</sup> Svantovítova koně v Arkoně vodili kněží přes řadu skřížených kopí, zapíchnutých do země. Přestoupil-li přes ně vždy pravou nohou, znamenalo to dobrý výsledek války, jinak špatný.<sup>5)</sup> Podobně věštili s černým koněm Triglavovým v Štětíně, který rovněž předpovídal výsledek války, kráčeje v plné výstroji sem a tam tři-

<sup>1)</sup> Helmold II. 12, 52. Srv. výše str. 137.

<sup>2)</sup> Saxo Gram. ed *Holder* 565. Srv. překlad doslovný v příloze. Jest však zajisté nesporně zajímavé, že se zvyk zcela obdobný zachoval po dnes na různých místech Slovanstva. Tak v jihozápadní Rusi otec schovává se za koláč vánoční, ptá se ženy nebo dětí, vidí-li ho, a soudí z toho na budoucí žeň (*Čubinskij Труды* III. 438, *Šejn Mat.* I. 2. 607, *Svezněvskij Zap.* apx. общ. V. 176). Podobně vykládá *A. Iljev* bulharské pořekadlo o zadušnicích. Pop se ptá za chleby: „Видители ме селяци?“ (*Наджда* I. 19, *St. Zagora* 1900. Srv. *Věstník sl. star. a fil.* II. 286 a *Karavelov Pam.* 13) a také hercegovský dotaz vánoční „милам ли се?“ (za vánočním koláčem) sem patří (*Karadžić Lex.* s. v. милати се). Srv. *Leger Myth.* 82, *Máchal Bájėsloví* 128 sl., *Afanasjev III.* 745, *Bystroń Zwyczaże żyiw.* 263 a analýsu obřadu tohoto u *Huberta* a *Mause Mélanges d'histoire des relig.* Paris 1909, 93—100.

<sup>3)</sup> Herbord II. 32.

<sup>4)</sup> Věštění pomocí koní, chovaných v chrámech, praktikovali i Germáni (*Tacitus G.* 10, *Helm.* Altg. Rel. 279, 288). ale bylo obvyklé i jinde v středověké Evropě, jak svědčí XIII. záhlaví (de auguriis vel avium, vel equorum) vatikánského Indiculu VIII. stol. a jiné ještě doklady středověké. Srv. *Zibrť Seznam* 65, 69.

<sup>5)</sup> Saxo I. c. 567.

krátě přes devět na zemi rozložených kopí, loket od sebe. Dotkli-li se jich, bylo dobře, nedotkli-li — zle.<sup>1)</sup> V Retře zase nejdříve kněží zakopali, šeptajíce tajemná slova, do země jakési losy (patrně dřevěné), pokryli je trávnikem; potom vedli koně Svazožičova za stálého vzývání přes špičky dvou zkřížených hrotů kopí do země zastrčených a jestliže se výsledek — jak jej vlastně zvěděli, nevíme — shodoval s výsledkem losů, byla teprve věštba dobrá a mohlo se podle ní jednati. Mimo to se v Retře ukazoval občas v jezeře, u něhož svatyně ležela, velký kanec s bílými, lesklými kly, rozvaluje se za strašného zemětřesení v bahně jezerním; to znamenalo dlouholeté, domácí války.<sup>2)</sup>

Jiné formy orakulí shodovaly se zase s těmi, jež i lid sám nebo s pomocí čarodějů prováděl. Sem spadá zejména ptakopravectví, o němž se na př. Herbord zmiňuje ve spojení se zrušením svatyň štětínských,<sup>3)</sup> dále věštění pomocí dřev na jedné straně bílých, na druhé černých<sup>4)</sup> a pod. srbští Daleminci v okolí Míšně hádali v XI. stol. z posvátného jezera pomocí krve a popela.<sup>5)</sup> Že při tom kněží, rovněž tak jako jinde čarodějové, užívali vytržení a extasí, které teprve na lid působily pravým dojmem, slyšeli jsme už výše na str. 234, 237 a máme i několik narážek v životopisech Ottona bamberského, kde jsou zprávy o viděních, o křečích, o ztrnulosti, do nichž kněží pomořští upadali. Průvodci biskupovi v tom ovšem omylem viděli trest boží, i když to byly záchvaty extase umělé.<sup>6)</sup>

Za takových okolností není divu, že když přišli křesťanští misijnáři a chtěli lid pohanský převést k nové víře, musili mu

<sup>1)</sup> Herbord II. 33. Srv. dále i *Monach. priefl. II. 11 (Bielowski MPH. II. 135)*. Srv. výše str. 150.

<sup>2)</sup> Dětmar VI. 24 (17). Srv. k tomu rozšířenou pověru o přeměně čarodějů v kance u *Klingera Животное* 341.

<sup>3)</sup> Herbord II. 32.

<sup>4)</sup> Připomíná Saxo I. c. 565 v Arkoně. Také Herbord II. 33 vedle orakula s koněm připomíná v Štětíně jakýsi další druh věštby pomocí dřev (aliae lignae calculationes), ale blíže ho nevysvětluje. Tento druh věštby znám byl v celé středověké Evropě (srv. *Zibrť Seznam* 80) a také na Litvě se připomínají tato dřívka *burti* (*Brückner Litwa* 77). Snad je to totéž hádání z prutů, které u Skythů připomíná Herodot (IV. 67) a u Alanů Ammianus Marcellinus (XXXI. 2, 24), u Germanů Tacitus (G. 10), a které Marco Polo připomíná u Džengischána. Srv. *Peisker Bez.* 40. Pouštění bílých a černých kamenků praktikovali Skythové podle Filarcha frg. 69 (*Latyšev I.* 437).

<sup>5)</sup> Dětmar I. 3.

<sup>6)</sup> Herbord II. 34, III. 4, 16, 24.



ukazovati také všelijaké zázraky, aby dokázali, že bůh křesťanský je ještě lepší a mocnější. Máme o tom zprávy nejen ze sousedního Dánska a Pruska, nýbrž i z missií k Slovanům. Zmíním se o tom znovu dále v stati o zániku pohanství.

### Kulty a slavnosti výroční.

K pohanskému kultu a tudíž do staré mythologie slovanské náležela ještě řada slavností nebo obřadů v určitých dobách konaných, které z větší části jsou zřejmě, buď slavnosti kosmologické, vztahující se na důležité zjevy výroční a přírodní, na př. na příchod jara a konec zimy, na slunovrat zimní a letní, nebo zřejmé slavnosti na počest duší zemřelých předků, především slavnost obětí jim přinášených. Některé z nich spojují však podle všeho obé, na př. rusadla. Je v nich i podklad kosmologický, určitá výroční doba i podklad manistický, slavnost na počest duší.

Slavnosti podkladu kosmologického vznikly vesměs z podnětů hospodářských. Ať běželo o dobu slunovratu, ať o příchod jara, o dobu sklizně letní, všude to byl především hospodářský moment, který vedl společnost k tomu, aby buď slavností prosebnou — před úkolem hospodářským, nebo radostnou a děkovnou — po skončení hlavního hospodářského výkonu obraceli se k demonům a bohům ovládajícím ty síly přírodní, které přicházely v úvahu. Bylo to především slunce, jehož vliv byl nejsilnějším faktorem hospodářským. Odtud vznikl zvýšený význam slunečních demonů a bohů, odtud i význam výročních slavností, které se z největší části vztahují na důležitá období ve vývoji dráhy sluneční, zejména k době obou slunovratů, ale také k počátku sluncem znovu oživené přírody — jara, a k době, kdy slunce dokonalo svůj úkol hospodářský — k letní a podzimní sklizni.<sup>1)</sup> A všechny tyto kulty nejsou původně než jistý druh čarodějných aktů, které měly působiti na síly kosmické, aby se docílily příznivé výsledky hospodářské, tedy úroda. Jsou to vesměs survivaly kultů z dob, kdy náboženství stálo na stupni nižším a spočívalo hlavně na magii, přírodu domněle ovládající a kdy se především ctili a zaklínali demoni skupiny vegetační.<sup>2)</sup>

<sup>1)</sup> Srv. *Aničkov*. Яз. 289 sl.

<sup>2)</sup> Srv. *Wundt* Völkerpsych. IV. 1. 503. Jak hospodářské zájmy byly v čele všeho kultu a vůbec poměru člověka k bohu, vidíme výborně z li-

Jinak však nutno už předem říci, že, bylo-li obtížno proniknouti občas do staroslovanského světa demonů a bohů, jest neméně obtížno vniknouti do detailů těchto výročních slavností a je vysvětliti. Jsme zde totiž téměř výhradně odkázáni na kulty známé z pozdějšího folkloru slovanského, a v něm zůstává stále ještě takové množství látky nezpracované, staré domácí obřady magické, zaklínací jsou tak pomíšeny s různými vlivy cizími, zejména antickými, germánskými i orientálními, dále pak takové variace věcné, časové i místní, — také křesťanství, přinesší nový kalendář se ctěním svatých, působilo silně na přemístění i nové vypravení starých pohanských svátků, — v něm je, slovem, ještě tolik systematické práce k vykonání, že přijíti na kloub tomu, co z toho všeho smíme projektovati do pohanské víry slovanské, jest z části nemožné. Staré zprávy dotýkají se těchto slavností jen zřídka a docela povšechně, obyčejně pouhým jménem nebo povšechnou zmínkou o jakési slavnosti, bez bližšího udání, jaká byla.

### I. Slavnosti zimní. Koleda.

Koleda je obyčej, při němž v zimě a sice od Vánoc do Nového roku chodí se od domu k domu s *koledou*, t. j. ustrojenou figurou prositi za příslušných říkadel a písní, které se také označují slovem koleda. Ustrojená figura uchovala se při zvyku ještě v Rusi a Srbsku. V Čechách a na Moravě toho již není, ale máme zprávy, že i zde ještě v XVI. století nosili ustrojenou koledu — „dětátko“<sup>1)</sup>. Jinde se aspoň v zpěvech personifikuje, na př. v refrainu bulh. písní (коледо, мой коледо!).

Koleda je u Slovanů dávný zvyk, připomenutý jako zvyk dob pohanských nejen v bulharském překladu západního poenitenciálu merceburského v *Euchologiu* sinajském z IX. stol.<sup>2)</sup> ale tevských (žmudinských) tradic, zachovaných ze XVI. stol. Łasickým (Jak. Łaskowským) a vyložených u *Al. Brücknera* Litwa 100—103.

<sup>1)</sup> Ke koledám vůbec srv. *Máchal* Nákras 189 sl., *Afanasjev* П. в. I. 717, *Сумцов* Культ. пер. 130, *Miklosich* Christl. Term. 22, *Potebnja* Объяснения малор. пѣсень (Varš. 1883), II. 33 sl., *Petrovskij* Коляды и Купало въ Бѣлороссіи. 1908, *Voráček* Slov. Sborn. 1887. I sl., *Arnaudov* Сп. Бѣлг. Ак. 1913. VI. 117, *Marinov* Нар. вѣра 278 sl., 311 sl., *Zibrť* Výroční ob. 260 sl., *Veselé chvíle v životě lidu č. VII.* Praha 1910. 8 sl. Hlavní prací zůstává stať *N. Veselovského* Румынскія, слав. и греч. коляды. (Рязыск. VII. в Зап. Акад. Н. XLV. 1888. 97 sl.).

<sup>2)</sup> Запов. Euch. čl. 24: Яште кто въ 1 день идетъ на коладѣ еноуарѣ, ѣкоже прѣвѣе погани творѣхъж (v lat. poenit. merseb. 32: Si quis, quod in Kalend. Januariis multi faciunt, quod adhuc de paganis

i v ruském Ústavu bělečském (заповѣдь св. отецъ) z XI. stol.<sup>1)</sup> Jinde je teprve později doložen.<sup>2)</sup> Byl tedy u Slovanů už na samém přechodu z pohanství ke křesťanství, ale původní a domácí u nich není. Ani jméno není domácí a všechny výklady ze slovanštiny, na př. od *kolo*, *koleno*, *колода*,<sup>3)</sup> jsou chybné. Č. *koleda*, csl. *kolęda* (pol. *kołęda*, r. *коляда*, srb. *коледа*, b. *коленде*, *коледа*, slov. *koleda*) vzniklo a přejato bylo z lat. *calenda*, pl. *calendae*, ř. *καλάνδαι*, což znamenalo původně první den v měsíci, potom speciálně první dny lednové se slavností zimního slunovratu a počátku nového roku.<sup>4)</sup> Slavnost ta rozmohla se na konci pohanské doby římské po celém světě antickém, jak vidíme z několika zákazů a usnesení církevních synod, varujících důrazně před slavením kalend a brumalií.<sup>5)</sup> K Slovanům dostaly se kalendy ještě v době, dokud byly tyto pohanské slavnosti v květu, tedy jistě před pokřtěním Slovanů, a církev hleděla jim čelití zavedením zvláštního svátečního cyklu božího narození od 24. prosince do 6. ledna a zavedením

residit in cervolum, quod dicitur, aut in vecola vadit). Viz *Vondrák* Post. pok. 61.

<sup>1)</sup> Ústav bělečský v čl. 105: не тѣпо коледовати ни русальи играти, а в čl. 137: Аще кто бѣ 1 день Генваря на коледу идеть, яко же первин поганин творяху. (*Golubinskij* Ист. р. ц. I<sup>2</sup>. 2, 544, 547.)

<sup>2)</sup> Nejstarší zmínka o koledě polské je v statutu krakovské diecese z r. 1408 a poznaňské z r. 1420, v níž se zakazuje v čl. 29: „item prohibeatis *columbationes nocturnas in festo Sti Stephani cum illa nocte furta homicidia et plura mala committantur*“, k čemuž srv. i u Džugoše Lib. benef. I. 498: „*columbationem alias kolyadam*“ (*Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316). České zmínky první jsou v Písni o kněžích svatokupcích (XV. st.) a v slovníku Přespurském ze XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I. 77). Traktát Jana z Holešova o štědrém večeru (1426) má celou 6. kapitolu o koledě (ed. *Fasseau* v Olomouci r. 1761 pod titulem: *Largissimus vesper seu colledae historia*). Srv. *Nejedlý* Dějiny předhus. zpěvu 234.

<sup>3)</sup> Srv. *Zibrt* Obyčeje 264.

<sup>4)</sup> Srv. *Miklosich* EW. 123, *Christl* Term. 22, *Vasmer* Эт. III. 72, *Romansky* Lehnwörter 112. *Vasmer* však myslí, že to nebylo přejato z latiny, nýbrž z ř. *καλάνδαι*. (Srv. i *Roczni. sław.* V. 137 a *Изв.* отд. р. яз. XII. 2. 244). *Romansky* je rozhodně proti tomu. Výklad tento podal už *Grimm* DM. (Gött. 1835) 358.

<sup>5)</sup> *Veselovskij* I. c. 97, *Jagić* Starine VI. 98, *Buslajev* Ист. xp. 383 a výše citát z *Euchologia*. Srv. zejména zákaz trullského koncilu (VI. stol.) spolu se zákazem brumalií, které byly původně slavností thráckého Dionysa. Lednové kalendy slavily se ve IV. století od 1—5. dne velmi nevázaně, zejména v první noci. Spojení s brumaliemi udrželo se do XIII. stol., kdy slavnost tato ustoupila pozdější masljanici (*Veselovskij* I. c. 103).

obchůzky sv. 3 králů.<sup>1)</sup> Ale o nějakém slov. bohu *Koledu* nemůže býti při tom řeči. To je výtvar pozdějších výmyslů<sup>2)</sup> a už *Dobrovský* dobře řekl, že udělali boha ze jména slavnosti.<sup>3)</sup> Co je v slovanské koledě cizího a co domácího, zatím říci nelze, ale jinak netřeba pochybovati, že Slované už před přijetím lat. kalend měli sami nějaký zvyk a obřad vztahující se k zimnímu slunovratu, na nějž se antické kalendy připojily a obřad tento byl bezpochyby agrárního rázu, jak nasvědčují různé obřady, zejména nošení a opěvání pluhu, poutající se místy také k této době počátku nového roku<sup>4)</sup> a dále vzpomenutý velkoruský obřad *Usenu*. Byly tu zřejmě nějaké obřady pohanské, kterými se pomocí čar a vzývání vegetálních demonů měl zajistiti úrodný nový rok. Také přebohatý výběr obřadních chlebů (*кравай*) v bulharském folkloru na to poukazuje.<sup>5)</sup>

Ke koledě a k zimní době jí nejbližší následující poutají se u všech Slovanů různé zvyky a obřady, při nichž typicky vystupují lidé v maskách, přestrojení, buď muži za ženy nebo naopak, nebo přestrojení za zvířata, nejvíce v koně, medvěda, lišku, vlka, kozla, tura nebo krávu a pod. Jména těchto obřadů jsou mnohá a různá.<sup>6)</sup> O původu jejich, jakož i o podobných hrách konaných

<sup>1)</sup> O křesťanských motivech v koledách srv. *Veselovskij* I. c. 103, 223 sl.

<sup>2)</sup> Tento bůh doložen je teprve pozdními kronikami, tak rímským Žitím sv. Vladimíra (ve Sborníku XVII. stol.): шестый богъ былъ коляда, которому праздникъ великий чинювали дек. 25. дня (*Sobolevskij* Сборн. въ пам. крещ. 43), dále *Gustinským* letopisem ze XVII. st. (ГЦРП II. 257), *Gizelem* atd., odkudž přejali jej i kroniky rumunské (*Gaster* Archiv sl. Phil. XXVIII. 575). Vznikl ovšem z personifikací v písních, o nichž jsem se zmínil výše na str. 172 sl.

<sup>3)</sup> *Slavin* 408.

<sup>4)</sup> Srv. už staroruské кликать плугу v ukazu z r. 1649 a jiné další doklady z různých slov. končin u *Veselovského* I. c. (Pas. VII) 108, 112—114, 116, 120 a *Potebnji* Объяснения II. 34, sl., 45 sl., O мие. значеніи нѣк. обр. 6 21.

<sup>5)</sup> Srv. *Marinov* Нар. вѣра 281. Mezi nimi i *kravaj*, zv. *palo*.

<sup>6)</sup> Srv. na př., co o tom sebral *Č. Zibrt* v knize *Výroční obyč.* 261 a „*Masopust držíme*“ (Praha 1910) zejména na str. 44—101, v Č. Lidu II. 356 sl. a další doklady u *Veselovského* Pas. VII (Зап. Имп. Акад. XLV) III, *Potebnji* Объясн. II. 173 sl., a *Marinova* Нар. вѣра 329 sl., 373 sl. Sem patrně náleží i *turica* (maskara s kobyčí hlavou), s kterou se v Srbsku a v Dubrovniku počínalo choditi od 2. února (*Potebnja* O мие. знач. обр. 155). Také v západním Slovensku (i v Detvě) a v Haliči známý jsou *turice*. Srv. *Miklosich* Rusalien I. c. 6, *Veselovskij* Pas. XIV. 265, *Šafařík* Sebr. sp. III. 86.

při slavnosti rusalijí, dále při pohřbech a svatbách, lze vysloviti pouze domněnky. Zjevně však nelze původ vykládati všude stejným způsobem. U slavností pohřebních byly podobné obrady jistě i u Slovanů primární jako jinde a jak jsem již vyložil, sloužily masky nejspíše k tomu, aby jimi a spolu hrou divokou, oháněním se zbrání a pod. zapuzování byli zlí demonové, obklopující mrtvého a jeho průvodce.<sup>1)</sup> Rovněž podobné svatební hry bych pokládal za primární, ač zde mohl účel býti i jiný: prosté pobavení společnosti svatební, zprvu zvířaty skutečnými (medvěd zkrocený a pod.), později imitacemi v maskách.<sup>2)</sup> Za to u skupiny maškar při zimních slavnostech výročních nepochybují, že máme před sebou u Slovanů starý zvyk římských zimních karnevalů a byzantských gotských her,<sup>3)</sup> jež přešly k Slovanům tak, jako současně do celé ostatní Evropy,<sup>4)</sup> a to velmi časně, neboť narážky na existenci podobných her bezuzdných, spojených s přestrojováním máme u Slovanů v církevních zákazech a poučeních, které přirozeně proti nim brojily už od XI. století;<sup>5)</sup> na freskách Sofijského soboru v Kijevě, jež

<sup>1)</sup> Srv. ŽS. I. 275, 278 (o tryzně), 280 (o rusalijích a pohřbech) a *Andree Ethn. Parallelen* N. F. 1889, 107 sl.

<sup>2)</sup> Srv. ŽS. I. 89.

<sup>3)</sup> Tak zejména *A. Veselovskij* Paz. XIV. 261 sl. Генварскія русаліі і готскія ігры въ Візантіі. Srv. hlavně str. 281—286. Hry gotské popisuje Konstantin Porfyrogenetos. De cerem. I. 83 (Bonn) a rozebral je už *Reiske a Müller* Ein altgerm. Weihnachtspiel, genannt das gotische. Zs. f. d. Phil. XIV. 1882. 442. Srv. i *Veselovskij* Paz. VII. 204 sl. a *Aničkov* Пѣсня I. 305. Podobně o ruské masljanici vykládal už *Vsev. Miller* Р. масляница и зап. евр. карнаваль М. 1883.

<sup>4)</sup> Srv. *Zibrť* Indiculus 29 sl., 33 sl.

<sup>5)</sup> Slovo sv. Jana Zlatoušého: „Каци убо крестьяни а поганыхъ образъ носяще и прокужающе лице, или поглашения или плясания, или плескания руку сотонину или утварь женьскую на мужехъ си творяще.“ (*Vladimirov* Поуч. 239, *Tichonravov* Лѣт. IV. 3, 109). Poučení kъ братии Luky Židjaty praví: „москолудство вамъ братіе нелѣпо имѣти ни молвити срамна слова“. (Изв. отд. р. яз. 1913. 2. 224. К термину москолудіе — *μυκολογία* srv. zde další doklady v poznámce z Žití Andreje Jur.). Další doklady viz také v stati o rusalijích. Jiné pozdější narážky na podobné hry viz v stati *N. Charuzina* Этн. Об. 1897 I. 143. К Jihoslovanům srv. 62. pravidlo vasil. synody přiložené v jihoslov. kormčf z r. 1282 (*Jagič* Starine VI. 98 sl., *Veselovskij* I. c. 98). V Polsku už r. 1207 vytýká papež Innocenc III. kněžím, že dopouštějí v kostelích po narození Páně divadelní hry se škraboškami (Cod dipl. Pol. mai. I. 58). Her s přestrojením při koledě dotýkají se však teprve statuty synody poznaňské r. 1420, art. 29 : item prohibeatis columbatonesi

malovali v XI. století umělci byzantští, vidíme zřejmě hry se zvířecími maskami, jež Kondakov pokládá za zmíněné gotské hry dvora byzantského.<sup>1)</sup> Patrně se podobné hry — иґры, позоры — rozšířily z jihu spolu s kalendami, brumaliemi a podobnými slavnostmi a vnikly k Slovanům podle všeho ještě, dokud tito byli pohané.<sup>2)</sup> Při tom nechci popírati, že už před tím u Slovanů samých, v jejich pohanské víře a tradici nemohlo býti něco analogického, že tam tyto řecko-římské zvyky nemohly naléztí už domácího podkladu, — ale o tom není ze staré doby zpráv. Všechno známe jen z dob mnohem pozdějších a zůstává podnes nemožno v skupině výročních her s maskami, které pod různými jmény a v různých dnech od koledy do masopustu konají se po slovanských dědinách, odlišiti to, co je cizí, od eventuality starého fondu domácího a vůbec vyložiti v každém případě význam jeho a původ.<sup>3)</sup> Staří křesťanští kněží slovanští, horlice proti nezákonným a běsovským hrám, leckdy je nazývají helléskými.<sup>4)</sup> Ale to se může vztahovati, buď na tyto hry maškarní zimní, nebo na letní z doby slunovratu, kde se také, jak uvidíme, silně projevují motivy dramatické z jihu příšlé. V celém tomto cyklu svátků a slavností je vůbec velmi mnoho různých věcí pomíšeno a také i časově přemístěno. Rusalije v Makedonii se na př. slaví už na počátku roku

nocturnas in festo Sti Stephani cum illa nocte furta homicidia et plura mala committantur (*Brückner* Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316), při čemž tatáž synoda v čl. 23 i zakazuje, aby muži nosili ženské šaty a naopak. Dále srv. traktát Mik. Bložského z r. 1490 a současné kázání Mich z Janowce (*Brückner* Archiv X. 385). Zde se zakazuje chození „per equam, po kobylicy, s kobylicą“ a v traktátu Bložského se praví: „Caveat sacerdos ne det corpus Christi histrionibus . . . qui utuntur verbis impudicis vel factis illicitis vel adhibent ludum negociis. Sicut illi qui induunt larvas et fingunt se cervos vel equos induentes saccos et qui hoc faciunt temporibus indebitis sicut diebus festivis.“

<sup>1)</sup> Srv. Зап. арх. III. 293 sl., IV. 81 sl. 91.

<sup>2)</sup> Je jistě zajímavé, že dosud v Bulharsku dni těchto slavností zovou se погани дни (*Marinov* Нар. вѣра 333, 344).

<sup>3)</sup> Cizí, německé je na př. chození s Perchtou. Srv. *Zibrť* Masopust 45 sl. Cizí (jižní) bude i představa o *babě Korizmě* (z ital. quaresima) u Srbů. Srv. *Máchal* Nákras 196.

<sup>4)</sup> Tak na př. v Pravilu Kyrillově (Ист. Библи. VI. 95, 100), v Slově sv. Jana Zlatoušého (*Vladimirov* Поуч. 239), v Ústavu bělečském (*Golubinskij* Ист. р. и І. 2, 544). Autoři sofijské kormčf z r. 1282 a ilovické z r. 1262 nazývají maškarády kalend Dionysovými a satyrskými (Starine VI. 98—99).

od prvního dne koledy do 4. ledna, v dobu, kdy jinde chodí jen maškary, zv. старци nebo джамали.<sup>1)</sup>

Také jiný starý obyčej a svátek *kračun* zvaný, doložený ze severní Rusi už z XII. století,<sup>2)</sup> je asi původu analogického, ač při tom název sám je všeslovanský.<sup>3)</sup> Jméno *kračun* souvisí buď s adj. *krátký* (stsl. \**kortъkъ*), a utvořeno-li je suffixem *un* význam sesilujícím (č. křikloun, běhoun, drzoun, perún, srv. str. 101), ukazovalo by prostý překlad lat. *bruma* (z *brevissima*) — nejkratší den, den zimního slunovratu, nebo je to spíše převzetí lat. *creatio*, ital. *creazione* — narození Páně. Jedna slovenská píseň z Dětvý počíná: „Ide kračún ide, nový rok prikvitá.“<sup>4)</sup> Na jisto však nebylo boha Kračuna, neboť není proň starého dokladu. Běloruský genius smrti корочунъ je patrně výtvar pozdější.<sup>5)</sup> Rovněž jiný domnělý bůh ruský *Usenъ*, *Ovsenъ* (Авсенъ, Govsenъ) není než pouhé pojmenování svátku a obřadu, při němž se v zimě na den sv. Štěpána házelo obilí po lidech, aby se v novém roce dostavila bohatá úroda.<sup>6)</sup> Zůstává však zajímavé, že v lotyšském folkloru existuje představa Uszině, jakožto ochránce včel a koní, kterému se obětuje (zejména kohouti). Brückner se domnívá, že

<sup>1)</sup> Srv. *Marinov* Нар. вѣра 332.

<sup>2)</sup> Let. Novg. I. k. r. 1143: „отъ Госпожина дни до Корочюна“ (ПСРЛ. III. 9).

<sup>3)</sup> Bulh. крачунъ, sloven. *kračún*, r. корочунъ, корочунъ, карачунъ, (крачунъ 24. pros.), srb. крачуниште a pers. Крачун a odtud i maď. karácson (*Miklosich* EW. 130, *Berneker* EW. I. 603). Původ a slavinita slova jsou sporné. Srv. zejména polemiku mezi H. Schuchhardtem a O. Ásbóthem v *Mag. Nyelvőr* 1886, 169 a v *Archiv* sl. Phil. IX. 526, 694. *L. Pintar* vykládá asi nejpravděpodobněji z ital. *creazione* — narození Kristovo (*Archiv* sl. Phil. XXXIII. 618). Tak i *Densusianu* *Hist. lang. roum.* 262. Jiné výklady viz u *Berneker*a I. c., jenž sám přijímá odvození z lat. *calatio*, *calationem* (provolávání svátků od kněží na počátku měsíce). Význam jeho obvykle se kryje dnes s pojmem *vánoce*, ale na některých místech Malé Rusi značí obřadný chléb vyrobený 24. prosince a požívaný 1. ledna. Srv. *E. Kabužniacki* Über die Verbreitung und die gegenwärtige Bedeutung des slav. Крачунъ-koročunъ (*Archiv* sl. Phil. IX. 824).

<sup>4)</sup> *Medvecký* *Detva* 256.

<sup>5)</sup> Srv. *Miklosich* EW. 130, *Máchal* *Nákres* 189.

<sup>6)</sup> Srv. *Sněgirev* Праздники II. 111, *Veselovskij* I. c. *Рос.* VII. 107, *Potebnja* *Обьясненія* II. 37 sl., *Zibrt* *Výroční obyčej* 269, *Aničkov* *Пѣсня* I. 312 sl., *Máchal* *Nákres* 190. (Zde další literatura a u *Veselovského*.) Starého boha v něm viděli *Famincyn* *Бож.* 243 a *Afanasjev* П. в. III. 747.

zde na představu patrona koní přeneseno bylo jméno ruské, vzaté z refrainů koledních,<sup>1)</sup> — výklad, který se mi zdá býti umělý. O pálení *badňaku* na jihu slovanském srv. výše str. 83.

## II. Slavnosti jarní.

Na jisto jsou u Slovanů starými a domácími prvotiny některých jarních obřadů, zejména *vynášení smrti* (*Mařeny*) a spojené s tím *chodění s litem*, obřad, který nepopíratelně souvisí se zánikem zimy a příchodem jara. Základ tohoto zvyku je všude v tom, že na neděli družebnou nebo smrtnou mládež ustrojí slamenou figuru, zv. v Čechách *Mařena* — název ten je u všech severních Slovanů,<sup>2)</sup> — nebo také prostě *smrt*, *mor* (smrtnica, smrt-holka, srv. luž. smjerć, pol. śmierć, mór, někde i kysel, kyselo, nebo prostě baba a místo ní i stromek, májek), nastrčí ji na tyč nebo na stromek a nese za dědinu k vodě, kde ji odstrojí a zbylý došek hodí do vody (někde i celou ustrojenou). Po tom se se zpěvy nosí po dědině ozdobené stromky, líta nebo máje.<sup>3)</sup> Vedle ženské figuriny nosivají ještě místy chlapci i mužskou, zvanou na Slovensku *dedko*, na Moravě a Slezsku *mařák*, *smrčák*, *mařoch*.<sup>4)</sup>

Také tento obřad není doložen přímo ze staré doby předkřesťanské, ale patřil do ní na jisto. Obřad vynášení smrti konaný na časném jaře je rozšířen po celém západním Slovanstvu a má analogie, třebaš přenesené do jiné doby roční, i u jiných Slovanů,<sup>5)</sup> ba i u jiných Indoevropanů.<sup>6)</sup> Je tedy všeslovanský a mimo to

<sup>1)</sup> *Brückner* *Litwa* 132 sl. Srv. i *Aničkov* *Пѣсня* I. c. a *Potebnja* *Обьясн.* II. 44.

<sup>2)</sup> V české tradici zní jméno *Mařena* vedle *Mořena*, *Marena*, v slovenské *Morena*, *Muriena*, *Mamuriena*, *Mamurienda*, v maloruské *Mapéna*, v polské *Marzana*, *Marzena*, *Marza*.

<sup>3)</sup> Nejvíce materiálů a dokladů sebraných z celého Slovanstva viz v stati *Č. Zibrt* *Vynášení smrti* a jeho výklady starší i novější (Č. *Lid* II. 453, 549, V. 184, otištěno ve *Veselých chvílích* sv. III. Praha 1910), kde je uvedena v dostatečné míře i starší literatura. Z novější bych poukázal ještě na *Brücknera* *Archiv* sl. Phil. XIV. 176, *Medveckého* *Detva* 128, 184 (srv. *Slov. spevy* I. 233), *Aničkova* *Пѣсня* I. 275 sl. V *Máchalově* *Nákresu* srv. str. 192.

<sup>4)</sup> *Zibrt* ČL. I. c. 464 sl., *Ves. chvíle* III. 57 sl.

<sup>5)</sup> Srv. další výklad o slavnosti *Jarila*, *Kostrubonka* a *Kostromy* na str. 257. V Malé Rusi topí se *Mařena* na den sv. Jana Kupala (*Čubinskij* *Труды* III. 193). Ze Slovinska uvádí *Zibrt* analogické topení *tatrmána* v *Drávě* z okolí *Mariboru* (ČL. I. c. 551).

<sup>6)</sup> Už *H. Usener* *Ital. Mythen* (Rh. Mus. XXX.) 182 ukázal při italské báji o *Anně Perenně* na shodu, jež existuje v tradicích indoevropských

doložen u Čechů a Poláků z doby poměrně tak staré a tak blízké konci pohanství (už ze XIV.—XV. století), že smíme s největší pravděpodobností souditi na jeho dávné stáří a původ pohanský.<sup>1)</sup> Polská zpráva Długošova dává ostatně zřejmě na jevo, že v Polsku v XV. století pokládali topení Marzany a Dzievany za něco prastarého, pohanského a rovněž synody české z r. 1366 a 1384 zakazovaly to v Čechách rovněž jako zvyk dávný a ne něco nového.<sup>2)</sup>

Nemůže tedy býti pochyby, že v těchto zprávách máme před sebou zvyk Slovanů už z fondu indoevropského přejatý, který měl dramatickou scénou vyjádřiti zánik zimy a počátek jara a tím i zajistiti počátek nové úrody obětí. Házení Mařeny do vody

a ve zvyku pálení nebo topiti na jaře figurinu v podobě ženy. O rozšíření zvyku tohoto u Němců viz u Zibrta ČL. II. 454, 455, Aničkova Пѣсня I. 278.

<sup>1)</sup> Z Čech známe dva církevní zákazy vynášení smrti a potopování jí z r. 1366 a 1384, o pozdějších ani nemluvic (srv. Zibrť Č. Lid II. 456, Veselé chvíle III. 42 sl.), z Polska zákaz poznaňské diecése z r. 1420 a zprávu Długošovu (srv. Brückner Archiv sl. Phil. V. 688, XIV. 174). Długoš (za Měška vykonané) tunc facta apud nonnullas Polonorum villas simulacra Dzievan-nae et Marzannae in longo ligno extollentibus et in paludes in Dominica quadragesimae Laetare proicientibus et demergentibus representatur et renovatur in hanc diem.“ Podobně Guagnini (Chron. Pol. ed. Pistorius II. 346) dří, že v Slezsku 17. března mládež vynáší „simulachrum quondam ad similitudinem mulieris“, které s mostu hází do řeky, a totéž z těchto a jiných kronik převzal autor Gustinského letopisu (ПСПЛ II. 257), u Poláků kronikáři Cromer, Strykowski, Miechowski, Bielski, u Čechů Hájek (Kronyka 82. k r. 965) a Veleslavín (Kalendář 130), jenž připojuje umělý, později velice rozšířený výklad, že obřad koná se na paměť svržení model pohanských do vody. (srv. Zibrť Č. Lid II. 458—9 a 554.)

<sup>2)</sup> Text tohoto velmi zajímavého dokladu z r. 1366 zní: *De mortis imagine*. Item quia in nonnullis civitatibus, oppidis et villis prava clericorum et laicorum inolevit abusio, qui in medio quadragesimae imagines in figura mortis per civitatem cum rythmis et ludis superstitionis ad flumen deferunt, ibiquoque ipsas imagines cum impetu submergunt, in earum ignominiam asserentes, quod mors eius ultra nocere non debeat, tanquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata. (Höfler Concilia Pragensia 1862. II. Srv. Zibrť Č. Lid II. 456.) R. 1384 synoda přikazuje kněžím opětně, „ne plebani ludos superstitionis in plebibus suis admittant; specialiter ne in medio quadragesimae extra portas urbis vel villae imaginem, ad hoc factam, in modum mortis cum rythmis sicut consuetudo prava in quibusdam locis inolevit, offerri permittant“ (Zibrť I. c.).

je nejspíše zbytkem oběti věnované vodě jarní od mrazu uvolněné, která byla zprvu obětí skutečnou, živou, později pak zastoupena figurinou.<sup>1)</sup> Obětí tou měla býti asi na dobro odvrácena zima a smrt pro nový rok, jak se přímo ještě vyjadřuje český doklad z r. 1366: „asserentes, quod mors eis ultra nocere non debeat, tamquam ab ipsorum terminis sit consumata et totaliter exterminata“.<sup>2)</sup> Že ovšem z toho všeho nic nevysvítá a neukazuje na existenci nějaké bohyně Mařeny ve smyslu Długošově,<sup>3)</sup> nebo Morany novějších některých mythologů, je na bíledni a vyložil jsem to již výše na str. 177 při rozboru polského pantheonu Długošova. V tomto bodu je Brücknerova skepse úplně oprávněná.<sup>4)</sup> Mařena byla patrně jen figurou zastupující nebo personifikující obět, — ale nebyla božstvím, ani demonem, ani bohyní. Vseslovanské jméno její souvisi původem nejspíše s indoevr. koř. *mer*, stsl. *mrěti*, *mrěti*, stupň. *morě*,<sup>5)</sup> ale pozdější formy své nabylo patrně vlivem slovanských forem jména bohorodičky Marie, jak je z některých písní zjevno. Také Marketa ji občas zastupuje.<sup>6)</sup>

Jiných jarních slavností a obřadů nemůžeme, myslím, položit do staré doby pohanské. Není proto důvodů, nebo se ukázalo, že jsou to zvyky, buď později odjinud, od Němců převzaté, nebo aspoň v tom směru podezřelé. Sem náleží na př. stavění májů a pouštění věnečků po vodě, jízda králů,<sup>7)</sup> polský

<sup>1)</sup> Srv. analogickou obět Argeů v Římě v květnu u Ovidia Fasti V. 623, 650. (Srv. O. Jirání Listy fil. 1906, XXXIII. 412 a můj ŽS. I. 222).

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 250. Na survival skutečné oběti pomýšlel už Kaláš v studii Положение неспособныхъ къ труду стариковъ въ первобытномъ обществѣ. М. 1889. II. 27—29. (Srv. Zibrť Č. Lid II. 559 a můj ŽS. I. 222). Mannhart (Baumkultus I. 414, II. 265) spatřoval ve vynášení Mařeny symbol zimou usmrčeného demona vegetace, k čemuž se blíží i Frazer, ovšem s jinou interpretací (Listy fil. 1910, 170); na symbolické zničení zimy a probuzení jara pomýšleli Hanuš, Brandl, Krek i Potebnja (srv. o tom u Zibrta I. c. 555—558) a Máchal Nákras 35, 192.

<sup>3)</sup> Srv. text výše na str. 167.

<sup>4)</sup> I. c. 175, 177. Srv. Enc. Pol. IV. 2, 161.

<sup>5)</sup> Tak už Krek Einl. 403. Potebnja vykládal od маpь—μάρ-μάρ-μάρ-μάρ—zářiti (P. фил. вѣстникъ IX. 194 sl.), Veselovskij ve smyslu své theorie i jméno odváděl od syr. *mar* — pán (I. c.).

<sup>6)</sup> Srv. A. Veselovskij Pas. II. (Зап. Акад. Н. XXXVII. 3. 97 sl.) 1881.

<sup>7)</sup> Srv. o tom u Aničkova Пѣсня I. 75 sl., 140, II. 177 sl., 195 a Zibrta ČLid II. 108 a v knize Králové a královničky (Veselé chvíle IV.), Praha 1910.

dyngus a šmigust.<sup>1)</sup> Starobylost obřadu českých „královniček“ lze sice připustiti, ale ne prokázati.<sup>2)</sup>

### III. Slavnosti letní.

Posledním a největším cyklem výročních svátků jsou slavnosti, poutající se k době slunovratu letního, při jichž obřadech za hlucného veselí, hudby a tanců je hlavním typickým aktem jednak pálení ohňů, skákání přes oheň a různé hádání do budoucna, jednak akt analogický topení Mařeny, t. j. pochovávání nebo usmrcování symbolických figur. Podobné slavnosti konají se u Slovanů všech a najisto odedávna.

První skupina nazývá se na Rusi купалы, купало, str. купалья (srv. i купальни — hřiště mládeže, купайло — figura, stromek obřadný), v Polsku sobótka (názyvy kupało, kupajło, kupała, kapała, kopałocka, kupalina, kopiełocka jsou snad přijaty z ruštiny<sup>3)</sup>, v Čechách bylo také staré slovo kupadlo pro dárek, vázané, jež dívky dávaly chlapcům při večerní slavnosti Jana Křtitele,<sup>4)</sup> na Slovensku znají dosud kupadla, vajanuo, vajanok a sobotku,<sup>5)</sup> u Slovinců je kres, krės, kresnica, Ivanjska svečanost, u Srbů se praví obecně Ивандан, ale také крес, кресница, кријес, горешница, Иванска ватра, копеда, u Bulharů Иванъ-день, Яньевъ день, Еньевъ-день nebo i орадиѣ. Slaví se pravidelně v předvečer sv. Jana Křtitele dne 23—24. června<sup>6)</sup> a to tím způsobem, že se shromáždí mládež za dědinou, plete

<sup>1)</sup> Brückner Kazania II. 324, 341, Archiv XIV. 185 sl., Karłowicz Germ. Elemente im slaw. Mythos. (Arch. f. Religionswiss. 1900 III. 186.)

<sup>2)</sup> Srv. o nich u Zibrta Králové a královničky (Veselé chvíle IV), 49, kde uvedena příslušná podrobná literatura.

<sup>3)</sup> Srv. Karłowicz Sł. gwar II. 525, 526. V Mazurech se slyší i koperocka (Wisła V. 41).

<sup>4)</sup> České glossy v knize svatojirských jeptišek z XV. stol. a v Právnostice selské z r. 1710. Srv. Gebauer Stě. sl. II. 177, Zibrť Výr. ob. 134, Soukup Č. Lid XIII. 437. Srv. k tomu i název kupalnica pro bylinu Ranunculus

<sup>5)</sup> Jméno sobotka slyší se i ve Zvoieni a Šaryši (Čas. mus. slov. III. 29), vajanuo, vajanok tamže, vajaneko v Trenčansku (Kollár Zpiew. I. 425).

<sup>6)</sup> Ale ve vých. Čechách pálí se ohně v noci filipojakubské a tak i v Lužici (30. dubna). Srv. Č. Lid IV. 262. V Polsku slaví se v okolí Krakova sobotka na zelené svátky (Lud. XIII. 16). Jinde je zase trvání kupalných svátků dlouhé. V Rusku trvala kupala od sv. Jana až do sv. Petra (srv. nižgorodskou čelobitnou z r. 1631, Sobolevskij Mat. 261). V Kališsku kupała značí celý dvojtýden od sv. Jana (Karłowicz Sł. gwar

věnce, zapaluje ohně a ověččená tančí kolem nich a je přeskakuje. Při tom některé byliny nabývají zvláštního významu, zejména černobyl (Artemisia), potom i kapradí (Aspidium), blín (Hyosciamus), jalovec (Juniperus), třezalka (Hypericum), mateří douška (Thymus), kupalnice (Ranunculus) a jiné ještě.<sup>1)</sup> Že se mládež původně při této slavnosti koupala (snad obřadně poprvé v roce), ukazují starý zachovaný název kupala, kupadla<sup>2)</sup> a tradice na Balkáně.<sup>3)</sup> Všeobecné veselí, na mnoze velmi nevázané,<sup>4)</sup> spojeno je dále s různým

II. 525). O různých datech kupalských ohňů v Bulharsku srv. u Arnauđova Sp. Akad. IV. 3, 16, 22, 25 v Srbsku u Trojanoviće Жртв. об. 162 (do dne sv. Pije). O chronologických posunech sobotek v Polsku srv. ještě Matusiak Lud 1897, 1 sl.

<sup>1)</sup> K významu těchto bylin srv. Zibrť ČČM. 1891, 476 sl.

<sup>2)</sup> Ze stsl. kupało. Brückner (Enc. Pol. IV. 2. 175) má tento název patrně za pozdější a pomyslí na křesťanskou tradici o sv. Janu, jenž ve vodě křtil Krista, tak i Golubinskij Ист. р. ц. I. 1, 854 (купала—купатель—креститель), ale máme staré zprávy, že se mládež skutečně koupala, ku př. v Rusi. Tak Stoglav v článku týkajícím se rusalií na den sv. Jana mluví o nočním koupání se mládeže v řece (srv. násl. 4. poznámku). Pokud se týče ostatních názvů, tu polská sobótka patrně souvisí se dnem sobotou (Brückner l. c.); soboty už v starém ruském pojetí označeny jsou jako specifický den lidových her a slavností (v Pravilu metr. Kyrilla II. z r. 1274, srv. Ист. библи. VI. 100: И се слышахомъ: въ суботу вечеръ собираются вкупъ мужи и жены и играютъ и пляшуть бестудно...). Srv. i narážku na soboty v Ústavu bělečském čl. 105. (XI. st.) u Golubinského Ист. р. ц. I. 2, 544 (ни празновати соботъ, ни входа летнаго). S. Matusiak (Lud. XIII. 1) vykládá od kmene sob — značícího lesní pustinu. Srv. i stať „Soboty i sobótki.“ Varš. 1911 (Odb. ze Ziem). Za to význam slova krės zůstává nejasný. O starších výkladech srv. obsírnou stať u Kreka Einl. 576 sl. a v čas. Kres. I. (1881) 49—66.

<sup>3)</sup> Srv. o tomto obřadném koupání v Bulharsku, které zbavuje nemocí, u Marinova Нар. вѣра 489.

<sup>4)</sup> Srv. zejména narážku na to v Stoglavu l. c. a v Poslání igumena Pamfila v Slovu o děvicích smolenských uvedené u Sobolevského Mat. 260 sl. a mnou v ŽS., I. 111—112. Potom srv. i dále na str. 256 uvedenou zmínku ze Synodiku cara Borisa bulharského. V Stoglavu mnou tam necitovaném čteme (ot. 24): Русалии о Иоанновѣ дни. И навечеріи Рождества Христова и Богоявленія сходятся мужіе и жены и дѣвицы на ношное плещованіе и на безчинный говоръ и на бесовскіе пѣсни и на плясаніе и на сваканіе и на богомерскіе дѣла — и егда ночь мимоходитъ тогда к рѣцѣ съ великимъ кричаніемъ, аки бѣсни, и умываються воюю. И егда начнутъ заутреню звонити, тогда отходятъ въ дома своя и падають аки мертви отъ великаго клопотанія.“ (Buslajev Ист. хр. М. 1861, 813.) V pověstí „O děviciach smolenckich jako hry tvorili“ připomínají se

hádáním do budoucnosti, na př. pouštěním vínků po vodě nebo rozdáváním různých věnců, hádáním pomocí ohně, uhlů, prstenů; v ten den létají i čarodějnice po celém Slovanstvu.<sup>1)</sup> Tyto kupalské slavnosti jsou v základu svém staré, velmi staré a jsou na jisto už přežitky z doby pohanské. Mámeť je už pravděpodobně doloženy z XI. a XII. století, a sice z doby ještě pohanské. Když Otto bamberský šel r. 1128 křestiti pomoránské Slovaný, natrefil počátkem června velký pohanský svátek se zpěvy, veselím v pomoránské Pyrici.<sup>2)</sup> Jaký to byl svátek, ovšem nevíme, ale je

také v den sv. Jana Křtitele nestydaté hry mezi ženami a děvicemi (*Buslajev* О нар. поєвнн. Пр. 2, cit. *Veselovskij* ЖМНП. 1894, II. 318).

<sup>1)</sup> Popisy z různých končin Slovanstva je celá řada, celek však dosud nesebrán a nespracován. Odkazují aspoň na tyto hlavnější práce české: *Č. Zbrt Lidové zábavy, obyčeje a pověry na den sv. Jana Křtitele ČČM.* 1891, 252 sl., a *Dějiny tance II, Máchal Nákres* 200 sl., *J. Soukup* Kupadla v Čechách. *Č. Lid. XIII.* 433, *Kollár* Zpievanky I. 425; k polské sobotce mimo množství drobných zpráv ve všech ročnících Wisły srv. *Fr. Krček* Sobótka v Galicyi. *Lud. I.* 308 sl., *S. Matusiak* Sobótka. *Lud. XIII.* 1 sl., *Lubicz R.* Sobótka. *Warsz.* 1891 (Podrobný dotazník, otisk z Wisły 1891. 169), *Golębiowski* Gry i zabawy 294, 303, *Szulc* Mit. słow. 125 sl. Připojený v *ŽS. I.* 114 obraz ze Sandomiřska vzat z popisu Kolbergova I. 108; srv. i popisy I. 147 sl. V. 91 atd. K slovenským turicím a kupadlům srv. *Medvecký* Detva 184, *Dobšinský* Prost. ob. sl. Turč. *Mart.* 1880. 163, *Hanuš* Wiss. sl. M. 194 sl. K ruskému kupalu srv. *Sumcov* Культ. пер. 139, *A. Petropaulovskij* Коляды и купало въ Бѣлорусснн. 1908. *Afanasjev* III. 710 sl., *Sněgirev* Р. протонар. праздн. IV. 18 sl., *Sacharov* Сказ. 85, *Potebnja* О куп. огняхъ. Вѣстникъ арх. общ. I. M. 1868., *Mansvetov* Древн. M. VIII. Prot. 37, *Čubinskij* Труды III. 193, *Šejn* Бѣлор. сб. 213 sl., *Mozzyńska*. Zbiór wiad. V. 24 sl., *Sobolevskij* Купало. *Mat.* 258 sl., *Veselovskij* ЖМНП. 1894. II. 310 sl. K slovinskému kresu *Krek* Einl. 576, *Kres* I. 1881, 49—66, *L. Ilč* Narodni slavonski običaji. Zagreb 1846. 154—171, *Pajek* Črtice iz duš. živ. *Lubl.* 1884. 56. K Srbům srv. *Dm. Jovanović* Иван дан (Изв. о Виш. Женској Школи Књ. Лубице. Бѣлеград 1901), *Lilek* Wiss. M. Bosn. IV. 433, 458, *Miličević* Жив. Срба. 183 р., *Dorđević* Обич. нар. срп. II. 33, *Mijatović* Обич. нар. срп. I. 133, *Trojanović* Жртв. об. 162. K Bulharům *Karavelov* Памятн. нар. быта Болг. 1861, 234 a hlavně první část nové studie *M. Arnaudova* Ступни върху бълг. обреди. *Сп. Акад.* IV. 3. I sl., 22 sl. 25, (1912), kde je uvedena celá starší literatura. Arnaudov čítá k tomuto cyklu i obřady t. zv. Nestinarů (nestinarských ohňů, pálených 21. května nebo 24. června, které S. Bobčev a G. Topalov měli za survivaly ordalí, soudů ohněm), a domnívá se, že zde cizí, maloasijské obřady šamanistické připojeny byly na pohanský svátek slunovratu letního (47).

<sup>2)</sup> Herbord II. 14: erat enim nescio quis festus dies paganorum, quem

na snadě souditi, že byl ve spojení s červnovými slavnostmi kupalskými nebo s polskou sobotkou. Rovněž tak i česká zpráva Kosmova o obětech za doby letnic konaných.<sup>3)</sup> Na starobylost sobotky polské ukazuje však i zpráva Dětmarova o velkých pohanských slavnostech Slovanů slezských na vysoké hoře nedaleko Němčí, která podnes zachovala jméno Sobótka, patrně od těchto výročních slavností na ní pořádaných,<sup>4)</sup> a rovněž zmínka Slova sv. Jana Zlatoústého o pohanských hrách, při nichž „чересь огонь скачють“, vztahuje se na jisto sem.<sup>5)</sup> Jinak se název kupal nebo sobotky objevuje v pramenech teprve od XIII. stol. Tak čteme ve Volynském letopisu (podle Ipatěj. ruk.) k r. 1262: „на канунъ Иваня дни, на самая купалья“, dále v dohovoru litevských knížat s polským Kazimírem r. 1350: „до Иваня дне до купаль“, v listině Vitoldově r. 1396: „писана во вторникъ передъ купалы св. Иваня“ atd.<sup>6)</sup> V Čechách připomínají se, jak jsem už výše doložil, kupadla poprvé v XV. stol.,<sup>7)</sup> ale jiný text ze XIV., vypisuje svátky červnové, naráží patrně na ně slovy „kúpe Jana“, t. j. Jana Křtitele.<sup>8)</sup> Z Polska podávají teprve některé církevní traktáty z XV. století, pak Długoš, Guagnini a Miechowski zprávy o pohanských slavnostech a plesích v době letnic,<sup>9)</sup> pro něž podle Długoše měla tehdy polština výraz *stado* (id est grex, quod greges hominum ad illum (ludum) peragendum convenient et in cuneos

lusu, luxu cantuque gens vesana celebrans, vociferatione alta nos reddidit attonitos.

<sup>1)</sup> Kosmas III. 1.

<sup>2)</sup> Dětmar VII. 44. srv. výše str. 169, 190.

<sup>3)</sup> *Vladimirov* Поуч. 238, *Tichonravov* Лѣт. IV. 107. Zde bych připomněl, že podobné slavnosti v záp. Evropě existovaly už v VII. stol., jak vidíme ze slov Vita sti. Eligii: nullus in festivitate sancti Joannis, vel quibuslibet sanctorum solemnitatibus, solstitia aut vallationes, vel saltationes, aut caraulas, aut cantica diabolica exerceat. (Migne P. L. 87, 528.)

<sup>4)</sup> Srv. *Sobolevskij* *Mat.* 263. Tam viz i řadu pozdějších dokladů ze XVI. a XVII. stol.

<sup>5)</sup> Srv. výše 252.

<sup>6)</sup> *Hanka* Český cisiojanus (Rozbor stč. lit. VI.) 188. Srv. *J. Soukup* v *ČLidu* XIII. 436. Jinak slovo *kupadla* ve smyslu místa ke koupání je doloženo ve všech slovnících XIV. st. (Gebauer l. c.).

<sup>7)</sup> O těchto chorovodech a zpěvích provázených voláním *lado, yessa, leli* a podobným uvedli jsme příslušné doklady už výše na str. 171. Sem patří také čl. 58 poznaňské synody z r. 1420, v němž se zapovídají: nocturnae choreae in diebus sabbativis at in vigiliis st. Joannis Baptistae, Petri et Pauli (Archiv sl. Phil. V. 688).

seu greges divisi illum . . . peragunt,<sup>1)</sup> a z konce XIV. stol. doklad sobotky v statutu biskupa varmijského.<sup>2)</sup> Za to z jihu, z Bulharska, čteme už v starém Synodiku cara Borise, zach. v redakci XIV. stol., o ohavných mysteriích v noci na den Jana Křtitele<sup>3)</sup> a v Kormčí z r. 1282 připomínají se ohně před domy a skákání přes oheň „po dávném obyčeji,<sup>4)</sup> což se nesporně vztahuje na slavnost kupalskou.

V žádném z těchto starých dokladů není zmínky o bohu Kupalu. *Kupala* (plurál) značilo původně jen národní svátek letní konaný v době slunovratu. Během doby zvrátilo se však slovo toto v singulární tvar (mužského nebo ženského rodu) a počalo se ho užívat, buď jako názvu slavnosti samé, nebo jako epitheta sv. Jana Křtitele, na jehož den slavnost stará připadala a který jí také za doby křesťanské restitucí za pohanství pomohl udržeti.<sup>5)</sup> Teprve v XVII. století se nám v některých ruských pramenech a sice zprvu v jihoruském Žití sv. Vladimíra, odtud pak v t. zv. Gustinském letopisu a v Gizelově Sinopsi objevuje bůh Купало, ale zřejmě jako výplod literární.<sup>6)</sup> V době pohanské ho nebylo.

<sup>1)</sup> Srv. výše text Dingošův na str. 167. K výrazu *stado* srv. smolenský termín толпа, толпище (*Potebnja* Объясн. I. 16).

<sup>2)</sup> V synodálním statutu biskupa Henryka III. (1373—1401) čteme: „ne celebretur sabbatum, quod vulgariter heilfeier dicitur“ (*Brückner* Kaz. II. 388).

<sup>3)</sup> На рождество Иоана крстѣ творящихъ влѣшвеніа и пдоловъ влаченіа, і елика въ ту ношь скврѣннаа творять таинства и еллинствѣ службѣ подобнаа, Анаеема. (*Поприженко* Синодникъ ц. Б. Од. 1899. 33. Viz *Sobolevskij* Mat. 264, *Arnaudov* 98). K souboru těchto slavností v den Jana Křtitele v dnešním Bulharsku viz *Marinov* Нар. вѣра 489 sl.

<sup>4)</sup> *Buslajev* Ист. хрест. 384: „или предъ враты домовъ своихъ пожаръ запаливши прескакають, по дрѣвнему нѣкоему обычаю.“

<sup>5)</sup> *Sobolevskij* Mat. 266.

<sup>6)</sup> V jihoruském Žití sv. Vladimíra (Sborník XVII. stol. mosk. publ. bibl.) dí se o stěni Kupala: „которому-то Купалѣ богу, або рачей бѣсу, по нѣкоторыхъ сторонахъ и теперъ памятку отправують а особливе въ нагечеріе рождества св. Иоанна Предтечи такимъ способомъ: въ вечеръ зобрабшыся младенцы и панны, плетуть собѣ вѣнки изъ вѣля розного, котріе кладуть на голову и опоясуются ими. Кладуть зась огонь и берутся за руки и около огня скачуть, спѣваючи пѣсни въ которыхъ часто упоминають Купала. А потомъ черезъ огонь прескакають бѣсу оному Купалѣ оферуютъ сами себе и иныхъ много вымысловъ бѣсовскихъ брідькихъ на той часъ на оныхъ соборыщахъ чинять, шо неслухная и писмомъ подати.“ (*Sobolevskij* Сборникъ въ память крещ. Русн. Kijev

Kupala v době pohanské — existovalo-li již toto jméno, jak se velmi podobá, — značila pouze vylíčenou slavnost lidovou.

Druhou skupinu červnových slavností tvoří ty, u kterých je vedle tanců a zpěvů hlavním aktem dramatický výjev pochovávání symbolické figury. Tím se poutá tato skupina k popsání již obřadu vynášení a topení Mařeny. Na Malé Rusi vůbec, jak jsem už pověděl, slavnost Mařeny koná se v létě a spojuje se s ní i pochovávání Kupala.<sup>1)</sup> Jinde figuruje Kupalo nebo Kupajlo sám, buď jako figura ze slámy zhotovená, nebo jako stromek, nebo konečně je Kupajlem i živá dívka nahá, kvítím ozdobená. Jinde opět místo Kupala nastoupily figuriny jiných jmen, zejména v celé jižní střední Rusi Ярило (loutka jeho obvykle má charakteristicky vyznačený úd mužský a pochovává se za nářku žen) nebo Кострома, Кострубоныко (jen v jižní Rusi), nebo figura rusalky.<sup>2)</sup> U Bulharů pak náleží sem analogická hliněná figura *Germana* (*Džermana*) nebo *Skalojana*, *Kalojana*, kterou 24. června nebo 12. května, nebo vůbec, když je sucho, nosí a pochovávají (do řeky házejí) po celém severním Bulharsku, aby přišel déšť,<sup>3)</sup> a s níž je spojeno v některých místech (Svišfovsko, Šumensko, Provadijsko, Džumajsko) i chození s *Peperudou*.<sup>4)</sup>

1888, 42.) Podobný text má Gustinský letopis (ПСРЛ. II. 257) a *Gizelova* Синописъ 47 (*Famincyn* Божества I. 270), jejichž zprávy otiskl jsem už v ŽS. I. 112.

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 249.

<sup>2)</sup> Popisy těchto obřadů viz u *Máchala* Nákr. 203, *Afanasiava* I. 432 sl. III. 725 sl., *Sněgireva* Р. прост. праздн. IV. 51 sl., *Sobolevského* Матер. 267, *Aničkova* Пѣсня I. 279. 290 sl., *Jefimenka* Зап. И. Георг. Общ. отд. этн. II. 1868, *Sumcova* Культ. пер. § 62, *Čubinského* Труды III. 193 sl., *Matusiaka* Lud XIV. 86, *Famincyna* Божества 25 sl., *Veselovského* ЖМНП. 1894. II. 310 sl. O pohřbech rusalky srv. *Zelenin* Жив. Стар. XX. 415 podle *Šejna* Великорусь I. 367 a zde výše na str. 57.

<sup>3)</sup> *Karavelov* Пам. 234., *Marinov* Нар. вѣра 468, 553, *Kacarov* Klio VI. 169, *Stojlov* Сборникъ нар. ум. XVIII. 641 a hlavně *Arnaudov* 111. IV. 1912, 48—54, 74, *Aničkov* Пѣсня I. 211 sl. Ze Srbska, z Pirotska popisuje svátek *Dermanův* (bez figury) *Trojanovič* Жртв. об. 136. V Rumunsku pochovává se *Kalojan* nebo *Skalojen* a v některých muštanských dědinách spojují s ním i *Peperudu* (srv. *Arnaudov* 54—55).

<sup>4)</sup> *Arnaudov* l. c. 50 sl. V Srbsku ji zastupuje *prporuša* nebo *dođolu*, kteréžto jméno vzniklo asi z refrainů písní: Oj dođo, oj dođole! (Srv. *Zibr* am 55, *Krek* Einl. 793, *Karadžić* Lex. 133).



Poměr jednotlivých těchto slavností s motivem pohřebním k slavnostem první skupiny a rovněž k vynášení Mařeny není náležitě vyjasněn, ale domnívám se, že má pravdu Veselovskij, když za základní akt slavností kupalských má lidový svátek, podkladem jehož je jednak jakási oslava přírody v největším rozvoji se nalézající, tedy oslava slunovratu a spojená s ní letní emoce erotická, která mu dala tak význačný, už výše vytknutý erotický ráz, vedoucí až k jistému stupni promiskuity a heterismu,<sup>1)</sup> jednak pak (nač Arnaudov upozornil) zajisté i potřeba, v době, kdy úroda polní se chýlí k uzrání a kdy je nejsilnější hospodářský zájem, jak dopadne, — pomocí různých čarodějných hádání a obřadů (pálení ohně a tanců kolem) dozvědět se a docílit od vlivuplných sil šťastné úrody.<sup>2)</sup> Všechny ostatní dramatické výjevy a motivy pohřební jsou teprve druhotné. Odtud pochopíme, že motivy tyto nemají pevného spojení se základní kupalskou slavností, že mění silně svoje datum, na př. Jarilo<sup>3)</sup> nebo German,<sup>4)</sup> a že jsou i v podstatě své i v názvech silně rozrůzněny. Stará původní slavnost kupalská neměla s nimi patrně co dělati, pozůstávajíc ze zpěvu, tanců, pálení ohňů, hádání a čarování — jsou tu patrně zbytky magických obřadů za docílením příznivého deště, úrody a pod.<sup>5)</sup> — a snad i obřadné promiskuity. Pokud ovšem, jak dále vyložili Veselovskij a Arnaudov, obřady

<sup>1)</sup> Srv. ŽS. I. 116. Velmi pozoruhodné je vstupování v pobratimství, posestrimství a v kumstvo na den sv. Jana. Srv. o tom u Veselovského Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ купальской обрядности (ЖМНП. 1894 II. 287 sl. 315). Erotickoheteristické pozadí má i běloruská hra „жени́тба Тарешки“ (Šejn Mat. I. 99, 108 sl., Aničkov Пѣсня II. 216 sl.). Že bylo i v Bulharsku něco podobného (кумичане), dovedil Arnaudov I. c. 99 sl. O pod. zvyku o Jarilově slavnosti srv. *Famincyn* Бож. 225. A. Balov poukázal zase dobře na podobu mezi obřady kupalskými a svatebními, ale zašel příliš daleko, shledávaje v celé kupalské slavnosti symbolisaci svatby slunce se zorou a spojení nebeských sil se zemí (Жив. Стр. 1896. I. 133 sl.). Skákání přes oheň a zkrze oheň mělo zjevně význam očištný, jak hojně analogie ukazují (srv. *Matusiak* Lud. XIV. 88 sl., *Wundt* Völkerpsych. IV. I. 417, *Arnaudov* I. c. 17 sl.).

<sup>2)</sup> *Arnaudov* I. c. 14 sl., 30. Týž má i koupání za nový symbol, vložený sem teprve křesť. legendou o sv. Janu Křtiteli (30), s čímž nemohu souhlasiti.

<sup>3)</sup> *Sobolevskij* Mat. 268.

<sup>4)</sup> *Arnaudov* I. c. 76.

<sup>5)</sup> Srv. *Mannhart* Baumkultus (Berl. 1875), I. 409, II. 264, *Frazer* Golden Bough II.<sup>2</sup> 105, IV. 211, *Arnaudov* I. c. 61. Proto *Bystron* (Zwyczaje žniw. 257) má Peperudu a Dodolu za demony rázu vegetálního.

s motivem pohřebním a s ním i erotická emoce<sup>1)</sup> děkují za svůj původ vlivu řecko-orientálních slavností Adonisových, pěstovaných zejména na Kypru a v Egyptě, odkudž přešly i do Řecka a Itálie,<sup>2)</sup> nebo vlivu analogických her při slavnostech Osirida, Isidy a Magna mater, při nichž se opakuje motiv hledání a nalezení ztraceného syna matkou, jak zase Aničkov vykládá,<sup>3)</sup> — je otázka, na niž přesné odpovědi dnes, při dnešním materiálu a dnešním jeho zpracování, dáti nelze. Materiál není dosud tak sebrán — nejen ruský, ale i jihoslovanský a západní — a tak zpracován, aby se mohlo říci přesně, co tu jest cizím motivem a kterým vlivem, odkud a kdy přišel,<sup>4)</sup> a také jaký byl původní význam tohoto pohřebního obřadu.<sup>5)</sup> Zde zbývá ještě velká, ale velmi vděčná práce slovanské ethnologii.

<sup>1)</sup> Erotism těchto slavností může býti původní a souviseti s magickými akty za účelem docílení bohaté úrody. Je proto aspoň řada analogií po celém světě, jež ukazují, že k docílení úrody provádí se heterism v rodu nebo v kmeni (srv. *Arnaudov* I. c. 68 sl.).

<sup>2)</sup> Podle Veselovského (ЖМНП. 1894 II. 310—317) byly tyto letní slavnosti svátkem rodu a obci, jehož účel byl, aby se svobodní setkali s ženami jiných rodů a si je vybrali. Na tom základě vyvinul se potom naturalistický mythos o umírajícím božství a vznik jeho u Slovanů Veselovskij vesměs pojí s vlivy slavností Adonisových. Všude v nich umírá nějaká symbolická bytost a také časově spadají Adonie v jedno se slavnostmi slovanskými. Také Arnaudov bulharského Germana vykládá vlivem Adonií (I. c. 48 sl., 61 sl.). Srv. i *Mannhardt* Baumkultus II. 273 sl., *Frazer* Gold. B. IV. a *Ch. Vellay* Le culte et les fêtes d'Adonis — Thammouz dans l'Orient antique. Paris 1904, *Frazer* J. Adonis, Attis, Oseris. (Lond. 1906), A. Salač Iris, Serapis a božstva sdružená dle svědectví řeckých a řím. nápisů (Praha 1915), A. Rusch De Serapide et Iside in Graecia cultis (Berlin 1906).

<sup>3)</sup> *Aničkov* Пѣсня I. 345 sl., II. 171, 215. O slavnostech Isidiných srv. *Preller-Jordan* Röm. Myth.<sup>3</sup> I. 450, II. 383—389. Jiné motivy pro symbolické pochovávání Kostromy hledá *Dm. Zelenin* Жив. Стр. XX. 416.

<sup>4)</sup> Srv. na př. spor o původ bulharského Germana u *Arnaudova* I. c. 74, 78, Arnaudov myslí na původ rumunský, Kacarov a Basanovič vidí v něm božství thrácké od Slovanů přejaté.

<sup>5)</sup> Obvyčejně se vykládaly Adonie a analogické s nimi obřady, tedy i Kostroma, Jarilo a Kostrubonsko, za symbolisaci smrti a znovuzrození přírodní vegetace (tak Roscher, Mannhardt, Frazer i Veselovskij I. c.), tedy za obřad čistě symbolický a religiosní bez podkladu praktického. Proti tomu *Aničkov* (Пѣсня I. 345 sl.) v bybloských Adoniích a jiných obdobných vidí obřad zaklínání vegetálního semene, aby dobře vyrostlo a plody přineslo. Symbolisací končícího léta nejsou slavnosti kupalské, neboť, jak Balov správně podotkl, v červnu je léto v nejlepší své síle a má teprve plo-

Každým způsobem opět, jako jsme to měli u slavností předcházejících, nebylo žádného pohanického boha Kupala nebo Jarila nebo Germana, ačkoliv se objevují stále v mytologiích, kde bývá ponejvíce Jarilo ztotožňován s Jarovitem (Gerovitem) polabským.<sup>1)</sup> O literárním původu boha Kupala jsme již pojednali. Jarilo rovněž není znám žádnému prameni staršímu a objevuje se v literatuře teprve v XVII. století.<sup>2)</sup> Vznik jeho není znám, ale do staré pohanské mythologie bůh Jarilo nepatří.

#### Svátky rusalné.

Zvláštní postavení zaujímají svátky rusalné, poněvadž jsou sice take výroční a z doby letního slunovratu, ale při tom zjevně podkladu manstického. Jak vznikly u Slovanů a že byly přeneseny z úbu, měli jsme příležitost vysvětliti již výše při výkladu o rusalkách. V Římě konala se v květnu slavnost růží zv. *rosalia*, *rosaria*, *aies rosae*, *rosationis*, která záležela v hodech a v ozdobování se věnci růžovými. Byl jí v Itálii nepřímo oslavován i příchod léta (v Byzanci konala se po velikonočních), ale zároveň to byla slavnost na počest mrtvých, jak dokázali N. Veselovskij a nověji znovu M. Murko.<sup>3)</sup>

Rosalia přešla k Slovanům v trojí formě: předně jako slavnost dušiček k Jihoslovanům, kde ruzičalo nebo družičalo není nic jiného než *rosaria*, *rosalia*, tak jako ruská радуница, slavnost táž, ale přešla prostřednictvím církve řecké. Toto jméno vzniklo z ř *ῥαερα τῶν ῥόδων*, *ῥόδωνια* pomocí suffixu — *ica*.<sup>4)</sup> Dále nemůže býti pochyby, že i č. *rusadla*, r. *rusalie*, *rusalye*, slov. *risale* a chorv. *rusalje*, bulh. *rusalja*, samé to hry a slavnosti letní, připojené k svatodušním svátkům,<sup>5)</sup> nejsou nic jiného, než staré rosalie, jak rovněž ukázal už Miklosich a po něm znovu doložila

ditu (Жив. Стар. 1896. I. 133 sl.) a ještě méně můžeme v tom hledati symbol podzimního umírání světlého boha, jak Vladimirov napsal (Поч. 219).

<sup>1)</sup> Tak na př. *Afanasjev* I. 438—445, *W. Boguslawski* Dzieje II. 742—44, *Matusiak* Lud. XIV. 27, 29, *Famincyn* Бож. 226. Jméno Jarilo je ovšem diminutivum od Jarovit nebo Jaroslav. Srv. r. Добрило, Твердило nebo вѣтрило, мужило, леверило (*Sobolevskij* Мат. 269).

<sup>2)</sup> Poprvé v Poučení sv. Tichona Zadonského z r. 1763 (*Sobolevskij* I. c. 267).

<sup>3)</sup> Srv. výše str. 57.

<sup>4)</sup> *Murko* I. c. 144, 152. Srv. můj ŽS. I. 292.

<sup>5)</sup> *Veselovskij* Рас. XIV. 264 (Сборн. Акад. XLVI. Nr. 6, 1889). *Jireček* Mittelalt. Serb. III. 56.

řada badatelů.<sup>1)</sup> A konečně vytvořil si slovanský folklor ze slavnosti rosalií ještě zvláštní představy zv. rusalkami. Rusalkou ve slovanské tradici je ženský demon, vlastně duše zemřelé ženy (srv. str. 53), ale vedle toho zve se tak i živá dívka nebo loutka, která figuruje při hrách rusadelných. Neboť základním motivem těchto her je vedení buď vystrojené živé dívky, představující keř, topol, břizu, nebo zase loutky dívčí, nebo maškary v podobě zvířecí (srv. vých. r. *rusalku* a slovin. *ruso*) a to za hlučné zábavy, zpěvu, hudby a tanců a někdy i fingovaných zápasů v maškarách.<sup>2)</sup>

V Rusku sluly takovéto hry odedávna *русалья* a měli jsme příležitost výše na str. 55 doložiti už z pramenů XI. a XII. stol., že v té době provázeny byly hrami se skomorochy a hudbou. Srv. zejména zprávu v Letopisu k r. 1067 nebo v Slovu О ведрѣ (скомрахи и русалья), u Kyrilla Turovského (плясанье, бубны, сопѣли, гусли, пискове игранья неподобныя, русалья), ve Вѣроушеніи апоѣтolsкѣм о мукахъ (игры глаголемыя куклы, и скоморохи и русалию пляшущая) atd.; v Žití sv. Nifonta čteme přímo o zvířecích maškarách: „ови біяху въ бубны, друзи въ козици и въ сопѣли сопяху, инии же возпожыше на ся скураты дѣяху на глумленіе чловѣкомъ... и нарекоша игры тѣ русалия.“ Slovo sv. Nifonta о русальяхъ zach. v ruk. XIV. stol. líčí velmi názorně, jak při rusaliích lid za zvuku sopěl, skákal, zpíval a tleskal<sup>3)</sup> a rovněž metropolita Kyryll II. naráží nejprš na rusaliije, když vytýká r. 1274 lidu ruskému: „Паки же увѣдѣхомъ бесовская еще държаше обычая треклятыхъ елинь, въ божествныя праздыники позоры нѣкакы бесовскыя творити съ свистаниемъ и съ кличемъ и въплемъ, съзывающе нѣкы скарѣдныя пьяница и бьющесе дръколѣмъ до самыя смерти.“<sup>4)</sup> V Bulharsku jsou rusaliije (*rusalja*, *rusaliji*) červnové slavnosti (sv. Trojice), při nichž dívky, pějíce písně, chodí po dědině; místy při rusaliích připojují se k tomu průvody a hry chlapců podobné našim „králům“, kteréžto v Makedonii konají se už

<sup>1)</sup> Srv. výše str. 54.

<sup>2)</sup> Srv. popisy rusadelných slavností u *Šafaříka* O rusalkách ČČM. 1833 (Sebr. sp. III. 81—95), *Miklosiche* Rus. 6. sl., *Afanasjeva* III. 150, *J. Sněgireva* Прост. праздн. IV. 1 sl., *Máchala* Nákr. 196 sl., *Marinova* Нар. вѣра 476 sl., *Veselovského* Рас. XIV. 265 sl., 279, *Aničkova* Пѣсня I. 305 sl., *Vladimirova* Поч. 215, *Azbukina* Очеркъ XXXVII. 230.

<sup>3)</sup> Srv. doklady výše str. 55 a u *Veselovského* Рас. XIV. 278 sl.

<sup>4)</sup> Ист. Библ. VI. 95.

na počátku roku, kdy jinde chodí maskary jiného rázu.<sup>1)</sup> Na Slovensku „rusadnie sviatky podle starého obyčeje“ s tanci, stavěním králů, maskarami a rozpustilým veselím dokládají už synodální zákazy z r. 1585 a 1591,<sup>2)</sup> a patrně i moravská jízda králů vztahuje se na tento starý obyčej, třeba s novými vlivy německými.<sup>3)</sup> Rusadelné svátky byly slaveny i v Čechách.<sup>4)</sup>

Nepochybuji, že jako při jiných slavnostech výročních, také v rusaliích máme před sebou obřady dnes rázu velmi smíšeného. Původní základ byl, jak jsem výše vyložil, manistický, byla to slavnost na počest duší zemřelých předků. V tom smyslu přejali rosalia i Slované, jak ukazuje význam rusalek. Je však pravděpodobné, že Slované nepřejali slavnost v celku jako novum, nýbrž že jen antické rosalie připojili na obdobnou slavnost svoji, a že datum římských rosalií připoutalo rusalije na slavnosti letní, zejména na slavnosti kupalské, čímž nastalo pomíšení a zejména lokální splynutí s cyklem kupalským. Co však při tom značí a odkud přišly do nich motivy dramatické maskarady, co značí dívky nebo koňské figury přestrojené (zde je patrné přesunutí maskarad zimních, srv. výše str. 245), nelze, myslím, dnes povědět. Máchalova výkladu, že by to byly opět „symboly jarní vegetace“,<sup>5)</sup> nesdílím. Místy byly a jsou, jak jsem viděli, rusalije připojeny na slavnost kolední do doby po Narození Páně (Stoglav, Záповěď sv. otců a dnes v Makedonii a Staré Srbijii), a je otázkou, náleželi-li (a pokud) dramatický moment v nich koledě, či rusaliím. Veselovskij pro obě hledal původ v t. zv. gotských hrách císařského dvora byzantského.<sup>6)</sup> Hellenský vliv je tu nesporný,<sup>7)</sup> ale zůstává při tom přece otázkou, lze-li vše vysvětliti tímto jediným vlivem. Dobrati se jádra a odlišiti sekundární přístavky, je dnes, myslím,

<sup>1)</sup> *Veselovskij Ras. XIV. 268, 273, Pospíšil Fr. Рус. гробища на Моравѣ? Č. Mus. Olom. XXIX. I., Šapkarev Русалии. Пловдив 1884., Marinov Нар. вѣра 332.*

<sup>2)</sup> „Na rusadnie sviatky podle starého obyčeje králov stavěti, tance vyvazeti, fašingy se skalivati, šomhartiti (choditi v škraboškách), do starie kozuchy se obláčeti a jakžkolvek se blázniti.“ (Lad. Bartolomaeidesa Memorabilia prov. Csetnek 1799, 222). Srv. *Zbírka ČLid. II. 107, Star. ob. 115.*

<sup>3)</sup> *Aničkov Пѣсня I. 75 sl., 140, II. 177 sl., 195.*

<sup>4)</sup> Viz *J. Štěpán Pozůstatky rusadl. svátků v Čechách. ČČM. 1834, 183.*

<sup>5)</sup> *Nákres 200.*

<sup>6)</sup> Srv. doklady výše na str. 57.

<sup>7)</sup> *Metropolitа Kyrill II. přímo mluví o obyčejích hellenských (I. c. na str. 261).*

ještě právě tak nemožné, jako při analýsi vlastního cyklu kupalského.

Na konci léta a na počátku jeseni byla řada výročních svátků uzavírána už v pohanské době velkou slavností, oslavující sklizeň plodin zemských, zejména obilí. Máme aspoň doloženo zprávou Saxonovou o Slovanech na Rujaně, že se tam jednou za rok po žních konala velká slavnost kultovní.<sup>1)</sup> O obřadu chrámovém, který konal kněz Svantovitův, předpovídaje při něm úrodu na budoucí rok, zmínili jsme se už výše na str. 240. Něco podobného udrželo se po celém Slovanstvu v různých formách hospodářských slavností, především v *obžinkách* neboli *dožinkách*.<sup>2)</sup> Mimo to byla ještě řada jiných obřadů při jednotlivých výkonech hospodářských, zejména při počtí jich (při setbě, žatvě, při vyházení dobytka na pastvu atd.), jež vesměs založeny byly na podkladě magického a na něž ukazují různé survivaly zvyků. Vrátime se k nim proto na místě jiném v kapitole VIII. Není ostatně o nich starých zpráv.

<sup>1)</sup> Saxo ed. *Holder* 565: Semel quotannis post lectas fruges promiscua totius insule frequentia ante edem simulacri litatis pecudum hostiis solenne epulum religionis nomine celebrabat.

<sup>2)</sup> Srv. *Zbírka Obžinky. Praha 1910.*

## V. ZÁNİK POHANSTVÍ.

Jako bylo jinde, tak i u Slovanů křesťanství nevyvrátilo pohanské víry na ráz. Předně nepřišlo ke všem v stejné době. Oficiální přijetí nové víry, reprezentované pokřtěním knížete, jeho družiny, velmožů a lidu kolem residence osídleného událo se v různých, od sebe dosti vzdálených dobách, jak jsme měli příležitost ukázat už výše v dílu I. (str. 231 sl.), kde jsme jednali o zániku pohanských pohřebních ritů. Na jihu počalo křesťanství pronikat už v V.—VI. století a přijato bylo definitivně v Pannonii v VIII.—IX., u Chorvatů počalo v VII., tak i u Srbů, kde dokonáno v IX. za Basilia I.<sup>1)</sup> Bulhaři přijali křesťanství za Borisa asi r. 864. K Moravanům přišli věrozvěsti r. 863 a český Bořivoj byl pokřtěn podle jedné verze r. 874, podle druhé v letech 880—885,<sup>2)</sup> u Poláků Měško přijal křest r. 965, u Rusů Vladimír r. 988,<sup>3)</sup> a na dolním Labi a při Baltu, ačkoliv už Karel Veliký pomýšlel na křestění tamních Slovanů,<sup>4)</sup> prováděno to bylo teprve v XI. a XII. století.<sup>5)</sup> Také na Sále se připomínají pohané ještě v XI—XII. století.<sup>6)</sup> A tak, když v Čechách nebo v Alpách vymírali poslední pohané, bylo pohanství ještě v plné síle kousek dále v Durynsku nebo na sever při Labi a při Baltickém moři.

Za druhé křesťanství, když bylo oficiálně přijato, neujalo se na všech stranách stejnoměrně a nevykořenilo pohanství v stejné

<sup>1)</sup> Srv. mé SS. II. 344, 375, 377, *Ed. Boguslawski* Hist. Sl. II. 234, *Jireček* Gesch. Serb. I. 173 sl. Že Slované bulharští v X. století už šmahem se křestili, vidíme nejlépe ze slov básně biskupa Konstantina: „I letí nyní i slověnské plémě ke křtu. Obrátili se všichni lidé Tvoji, křesťany se chtějí nazývat.“ (Překlad M. Weingarta Bulhaři a Cařihrad. Praha 1915. 20.)

<sup>2)</sup> *Novotný* Čes. děj. 384.

<sup>3)</sup> O starším křestění v Rusi od doby Askoldovy viz *VI. Lamanskij* ЖМП. 1904. Nr. 351 str. 137 a *N. Korobka* Къ вопросу объ источникъ русскаго христіанства (Изв. отд. р. яз. XI. 2. 367). Na jisto aspoň za Igora nalézali se v družině varjažské křesťané.

<sup>4)</sup> Mon. Alcuin. *Jaffé*. Bibl. VI. 165. A také se křestilo (srv. *Giesebrecht* W. G. I. 153).

<sup>5)</sup> *Pilk* Čas. mač. serb. 1900. 78.

době. Kde přišlo s křesťanstvím mnoho nových dalších elementů a vymožeností kulturních, kde kraj nebo kmen přijímající byl poměrně malý a přístupný, nebo kde konečně provázeno bylo přijetím větším nátlakem pomocí brané síly a pomocí soustavného vyhlazování, ubíjení nebo odvlékání do daleké poroby těch, kteří nechtěli se zřici víry otcovské, — tam se ujalo křesťanství rychle nebo aspoň poměrně rychleji. Ale kde, jako bylo v Rusi, území bylo nesmírně rozsáhlé a těžko přístupné, kde se paprsek nové víry s obtíží musil prodírat nekonečnou stepí a nekonečnými bařinatými nebo hustými lesy, nepřinášeje mimo to s sebou žádných zvláštních vymožeností, tam postupovalo křesťanství jen pomalu. V Rusku vůbec mimo Kijev a Novgorod křestilo se úspěšně teprve v XI. a XII. stol. a ještě později zbyla místa, kde žili „pohané“ až do XV. století.<sup>1)</sup>

Bez bojů a bez odporu to ovšem nešlo nikde a dějiny téměř všech slovanských národů zaznamenávají z první doby křestění

<sup>1)</sup> Srv. ŽS. I. 235. Opakuji zde uvedené hlavní zprávy. První biskup v Rostově Theodor vystavěl tam sice velký chrám, ale s křestěním dalším nesvedl nic. Tak i druhý Hilarion. Teprve třetí sv. Leontij (biskup do r. 1077) křestil úspěšně mládež, ostaviv stranou zatvrzelé dospělé; po něm biskup Isaja (1077—1089) pokračoval a rozšířil křesťanství i po jiných místech oblasti rostovské a suzdalské, hlavně v samé Suzdali. Ve vzdálené oblasti běloozerské křesťanství šířilo se rovněž pomalu. V Muromě existoval monastýr už r. 1096, tak že zavedení křesťanství dá se zde datovati do druhé poloviny XI. stol., ale z tradice vidíme, že učinil pro ně nejvíce teprve kníže Konstantin Svjatoslavič (1096—1129). Rjazaňská oblast, zdá se, pokřtěna byla o něco dříve. Poměrně pozdě pokřestili se i slovanští Vjatiči a Radimiči, ačkoliv byli od kijevských knížat několikrátě pokořeni, — jistě ne před koncem XI. století. Stalo se to teprve po definitivním pokoření Vjatičů úsilím knížat a biskupů černigovských; v polovině XII. stol. to počínalo a ještě v dobu tu se dočítáme, že pohanští Vjatiči ubíli věrozvěsta, mnicha kláštera pečerského. Podle legendy o pokřestění gorodu Mcenska v orlovské gub. žili tam mnozí v pohanské nevěře ještě do pol. XV. stol. a křesťanství zavedeno definitivně r. 1445 knížetem Vasilem Dmitrijevičem a metropolitou Fotiem. Na severu byly Vladimírem pokřestěny patrně jen gorody Novgorod, Ladoga, Pskov, okolní venkov zůstal pohanským. Nejdříve se pokřestilo okolí Novgorodu, jako vůbec při gorodech, vznikajících mezi jinorodci. Tito zůstali pohany. Karelce obrátil r. 1227 novgorodský kníže Jaroslav Vsevolodovič. Ale i v Novgorodě v letech 1074—1078 existovalo křesťanství více jen jménem nežli skutkem. (Srv. *Golubinskij* Ист. р. церкви. I.<sup>2</sup> 1, 163, 172, 175, 198 sl.) Na druhé straně dlužno zase připomenouti, že v Kijevě byli křesťané už za Olgy a Igora, jak ukazují i nálezy v základech Desjatinné církve. (Изв. арх. комм. XXXII. Прил. 131 sl.) Srv. výše pozn. 3. na str. předchozí.

odpor nebo odboje proti nové víře. Takové byly v Alpách u Slovanů korutanských v VIII. stol.,<sup>1)</sup> takové jistě i u balkánských Slovanů,<sup>2)</sup> takové zná tradice a historie u Čechů za Bořivoje<sup>3)</sup> a za kněžny Drahomíry<sup>4)</sup> a patrně i za knížete Břetislava,<sup>5)</sup> u Poláků r. 1022,<sup>6)</sup> u Rusů v letech 1024, 1071, 1091<sup>7)</sup> a u Slovanů polabskobaltických je celá jejich historie století IX. až XII. vlastně jedním řetězem revolucí proti vnucované jim víře Kristově.<sup>8)</sup> V čele těchto odbojů stáli ponejvíce kněží a čaroději (srv. výše str. 235), kterým nové náboženství přicházelo ničit podstatu existence. Kněží pohanští bránili se proto nové víře vším způsobem, nejdříve pomocí kejklů a podvodných zázraků, pak i přijetím boha křesťanského vedle bohů pohanských<sup>9)</sup> a když to vše

<sup>1)</sup> Srv. mé SS. II. 344 a *Kos* O bojích mezi křesťany a pohan. Slovenci v VIII. st. (Izv. muz. Kranj. X. 1 sl.).

<sup>2)</sup> Lze to soudit na př. z toho, že Srby dal křestiti už Heraklios v VII. století, ale v IX. viděl se Basilios I. kolem r. 879 nucen naříditi druhé křestění. Srv. *Jireček* Gesch. Serb. I. 173 a *St. Stanojević* Ист. срп. нар. 46, 48.

<sup>3)</sup> Kristian kap. II. (ed. *Pekař* 136, 171). Srv. *Novotný* Č. děj. I. 384.

<sup>4)</sup> Kristian III. ed. *Pekař* 140, 175, Oriente sole (ed. *Pekař* 411).

<sup>5)</sup> Kosmas III. I. Srv. výše str. 29, 212, 217.

<sup>6)</sup> Kosmas I. 40. V Kijevopečerském Patěriku V. 7 (ed. *Viktorová* 115) vypravuje se též, že v Polsku po smrti Boleslava Chrabrého vstal národ a pobil biskupy a bojary.

<sup>7)</sup> Let. lavr.<sup>3</sup> 144, 170—172, 175—176, 207. Srv. výše str. 216.

<sup>8)</sup> Hlavní náboženské odboje byly zde r. 929 u Luticů (Vidukind I. 36), r. 983 u Luticů a Obodritů (Dětmar III. 17 [10], Adam II. 40), dále r. 1002 a 1017—1018 u Luticů a Obodritů (Adam I. c., Dětmar VII. 47, VIII. 4), r. 1066 po smrti Gotšalkově (Adam III. 50) a vůbec za celé vlády ranského Kruta (1066—1105), r. 1168 (Helmold II. 12) a za Přibyslava a Niklota r. 1130 (Helmold I. 24, 25, 34, 55, 63), v Štětíně a v Julíně hned po prvním odchodu Ottona bamberského r. 1125 (Herbord III. 4, 14, 18, 24, Ebbo II. I, 13, III. 15—16, III. 20). Mimo to uznává v Pomoří Sommerfeld ještě dvě další reakce, jednu mezi r. 1140—1147 a druhou v letech r. 1187—1207 (Gesch. d. Germ. 1896. 37, 93 sl.). R. 1118 posteskli si proto Jindřich saský, že Slované, ač byli přivedeni na pravou víru, několikrát od ní odpadli (Mekl. Urk. I. 56).

<sup>9)</sup> Velmi zajímavý passus o tom vypráví Ebbo III. I v životopisu biskupa Ottona bamberského. Tento zničil chrámy a idoly ve Štětíně a postavil dva chrámy křesťanské na místo nich. Kněží staří však neustali agitovati a u příležitosti náказы morové, kterou vyložili za hněv bohů, vznítily lid, jenž část budov zničil, ale neodvážil se na sanktuarium. I obrátil se lid na kněze, volaje: Na tobě je nyní, abys zničil svatyni tohoto „teutonského boha“ (teutonici dei). Kněz přistoupil se sekyrou, — ale byv při tom zachvácen ochrnutím, zvolal: „Běda, jaká je to síla boha německého, kdo jí

nepomohlo, vyvolávali sami velké krvavé odboje, při nichž práce křesťanských věrozvěstů rázem se rozpadávala v niveč. Osud těchto věrozvěstů byl vůbec na mnoze těžký, často mučednický.

Křesťanští věrozvěsti přicházeli k Slovanům různým způsobem. Někdy jednotlivě, chudi a bosí, jen s křížem v ruce, s nadšením v srdci a s touhou po smrti mučednické, jako sv. Bernard nebo sv. Vojtěch k Prusům, jindy opatrněji a rozvážněji, s náležitým průvodem ochranným a i s náležitou pompou, která měla lidu imponovati. Nejvíce víme o tom z končin polabských. Zde je zprvu všude lid přijímal s posměchem nebo výhrůzkami, i s ostrou zbraní v ruce a křesťanské „Kyrie eleison“ zavdávalo podnět k pošklebkům.<sup>1)</sup> Teprve v pozdějších dobách nalézali věrozvěsti už půdu trochu připravenější a tu obvykle postupovali asi tak, jak nám podrobně vyličují životopisy Ottona bamberského o missii k Luticům a Pomořanům v letech 1124—5 a 1128.<sup>2)</sup> Věrozvěst Otto byl různě vítán, někde, kde kníže nebo velmoži už předem byli dary nebo vlivem sousedních křesťanských a mocnějších panovníků nakloněni, uctivě nebo aspoň ne nepřátelsky,<sup>3)</sup> jinde však posměchem, výhrůzkami, kyji a kame-

odolal Vizte, jak mne udeřil! Potom kněz chytře lidu, jenž se ho ptal, co dělají, poradil: „Vystavte tedy zde svatyni vašeho (t. j. pohanského) boha vedle svatyně boha německého a ctěte oba stejně vedle sebe...“ A tak v té chybě, dodává Ebbo, zůstali, sloužice Bohu i běsu, až se vrátil znovu biskup Otto. Srv. zmínku o tom i u Herborda III. 4, 16.

<sup>1)</sup> Když Dětmar obracel Slované a chtěl, aby volali Kyrie eleison, vykládaje jim jeho užitečnost, posluchači posměšně volali „Ukrivolsa“, což kronikář latinsky překládá: *aeleri stat in fructum* — t. j. v kři olša. Dětmar II. 37 (23). V Čechách za nesrozumitelné kyrie eleison vzniklo *hrleš*. Srv. Kosmas I. 23, 42, II. 4. (Různá čtení viz u *Gebauera* Stč. sl. II. 151.)

<sup>2)</sup> Srv. hlavně zprávy Herbordovy v II. a III. knize, a ovšem i analogický popis u Ebona a mnicha prieflingenského. K posláni samému a datům příchodu viz *Sommerfeld* Gesch. Germ. 23—36 a *Giesebrecht* Wend. Gesch. II. 240.

<sup>3)</sup> Celkem příznivě přijali Ottona v Dimíně (Ebbo III. 5), v Uznoimě (Ebbo III. 6) a v Pyrici, ač i tam napřed rozvažovali (Herbord II. 14—15); houževnatě odpíral Štětín (Ebbo III. 15—16, IV. 20, Herbord II. 26), déle odpíral i Kolobřeh (Herbord II. 39), ale konečně povolil (II. 29); také Julín, jenž změnu víry učinil závislou na souhlasu Štětína (Ebbo II. 11), pak povolil a laskavě Ottona přijal. Že i dary měly velkou úlohu, vidíme z toho, že biskup Otto, vydávaje se na cestu k Luticům a Pomořanům, vzal s sebou, že jsou naplněné drahými látkami a šaty (Herbord II. 7., III. 1), a víme také, že je občas vlivným osobám rozdával (Herbord II. 28). Srv. *Giesebrecht* Wend. Gesch. II, 253 sl.

ním,<sup>1)</sup> tak že se někdy ostýchali v noci v táboře zažihati ohně a nahlas mluvíti.<sup>2)</sup> Ale z posměchu si zkušeni kněží už nic nedělali, před kamenováním utekli nebo se schovali; za chvíli šli zase dále, a když konečně došli cíle a dostali se do vnitř města, bylo celkem vyhráno. Tu se obyčejně ukryli, buď ve dvorci knížecím, který požíval práva asyly, nebo u některé vlivuplné osobnosti<sup>3)</sup> a počali práci tím, že vztýčili vysoko znamení kříže<sup>4)</sup> a kráčeli na tržiště, kde lidu kázali s nějakého povýšeného místa.<sup>5)</sup> Někde je lid vyslechnul klidněji, ale jinde, zejména kde jej kněží naváděli a podněcovali, klidili posměch nebo docela bouři takovou, že byli nuceni znovu prchatí a znovu se skrývati, jako se to stalo na př. v Julíně r. 1124, kde lid podnikl i útok na dvorec, v němž byli skryti, a biskupa v něm ztýral.<sup>6)</sup> Když se nedal lid normálním způsobem převésti, musily pomoci chytře vymyšlené zázraky, vykořisťené z náhodných událostí nebo i předstírané, které lidu ukázaly, že bůh křesťanský je mocnější pohanského. Zázrak

<sup>1)</sup> Hrubě a nemilostivě, s hroící zbraní a kamením přijat byl na př. Otto zprvu ve Volíně (Ebbo II. 7, Herbord II. 24); v Štětíně podle zprávy mnicha prieřl. byl také kamenován (II. 8). Při vstupu do Pomořan vítal missionáře houfec pohanů s ostrými noži v rukou, hroze je za živa rozpárati nebo těla zakopati až po hlavu a tonsury rozsekati nožem (Herbord II. 11). S hrozbami se setkali též ve Volgastu (Ebbo III. 7, Herb. III. 5), v Stargradu (Ebbo II. 4) a v zemi Ukranů (Herb. III. 11) a Veranů (Ebbo III. 14). Před tím, než Otto přišel, bylo přirozeně ještě hůře. Pokusilo se už několik věrozvěstů přijít do Pomořan, ale s nezdarem, byliť zabiti a jeden ukřižován (Ebbo III. 6, 13). O zabíjení mnichů a stětí biskupa Jana v Retře srv. u Adama III. 49, 50, Helmolda I. 22, 23 a dále str. 271. Dva čeští mniši, kteří šli v pol. XI. stól. kázati k Obodritům, byli tam stati (Adam Schol. 56).

<sup>2)</sup> Herbord II. 14.

<sup>3)</sup> Herbord II. 24, Ebbo II. 7.

<sup>4)</sup> Zvednutí kříže (crucis vexillum praeferre, errigere) dalo se i, když se věrozvěsti blížili k osadě (Ebbo III. 15, 18, Herbord II. 26). Pohané se ovšem na kříž dívali prostě jako na pohanské emblemy svých bohů, a když věrozvěsti odešli, nesli jej před sebou do boje jako jiné praporce, na př. Štětínští do boje s Rujanou (Ebbo III. 23).

<sup>5)</sup> V Štětíně vstoupili na jakési vysoké dřevěné pyramidy (věže) na sloupech a s nich mluvili k lidu (pyramidae magna et in altum more paganico muratae. Ebbo III. 15.) Srv. i Herbordovo líčení II. 26, III. 17, 18.

<sup>6)</sup> Herbord II. 24

takový, v dánské zemi provedený, popisuje Adam,<sup>1)</sup> ale i v Julíně za pobytu Ottona bamberského staly se patrně podobné: jednou zůstala svatyně chrámu křesťanského ohněm nedotčena, po druhé zase žena křtu odpírající ztížena byla mrtvicí, odbojný kněz náhlou smrtí nebo ztrnutím,<sup>2)</sup> nebo zase vězeň byl zázračně osvo-bozen,<sup>3)</sup> slepí a nemocní zázračně uzdraveni<sup>4)</sup> a podobně. Jednou trestem za to, že lid v neděli klidil obilí, Bůh všechno spálil.<sup>5)</sup> Rovněž vidíme, že se křesťanští kněží a biskupové nebáli dělati zkoušku s ohněm, snéstí totiž bez pohromy žár ohně nebo žhavého železa. Tak na př. ve Volíně Bernard nabízel tuto zkoušku na důkaz moci svého boha. Chtěl, aby zapálili dům, do něhož vstoupí a zůstane bez pohromy.<sup>6)</sup> To se ovšem doslovně bráti nesmí, ale nějakou ohnivzdornou praktiku z řeckých tradic patrně znali. Když r. 1002 spálen byl Hamburk, tu se stal zázrak jiný: vynořila se z báně nebeské zlatá ruka a z hořících trosek zachránila ostatky svatých.<sup>7)</sup> Že se také na Rusi první svjaščeníci uchylovali k podobným prostředkům, vidíme z povídek Kijevo-pečerského Patěriku, kde máme mezi jiným zprávu o sv. mučedníku Kukšovi, jenž, když křestil pohanské Vjatiče, také, jako pohanští čaroději, dovedl vyháněti běsy, vysoušeti jezera a přivolávati déšť.<sup>8)</sup> Vyháněti běsy uměli i na západě biskupové, ba i jeptišky, a to ranami holí nebo políčky.<sup>9)</sup>

Křest sám prováděn byl tím způsobem, že na př. v Pyrici, když lidé byli poučeni, očistili si těla, ustrojili se do křestního roucha a postili se; potom biskup Otto dal do země zapustiti sudy s vodou, udělal kolem nich závěsy na tyčích a uvnitř jednotlivce, držící v rukou svíce, křtil trojnásobným ponořením

<sup>1)</sup> Adam II. 33. Srv. další zprávy o zázracích v Dánsku a Prusku u Vidukinda III. 65, Saxona ed. Holder 81, Wiperta de praed. Brunonis a v Damianově Vita Sti Romualdi 27 (Bielowski MPH. I. 230, 328). Srv. dále Giesebrecht Wend. Gesch. I. 197, II. 25 a Guttmann Germ. 83.

<sup>2)</sup> Adam II. 33, Ebbo III. 1, III. 20, Herbord II. 23, 34, III. 16, 18, 20, 24, 29.

<sup>3)</sup> Herbord III. 15, 17.

<sup>4)</sup> Herbord III. 26—28, Ebbo II. 10.

<sup>5)</sup> Herbord III. 29. Passus tento zajímavý je tím, jak lid soudil o svátcích.

<sup>6)</sup> Ebbo II. 1 (Bielowski II. 36). O podobných příkladech z Dánska a Pruska viz doklady v předcházející poznámce 1.

<sup>7)</sup> Dětmar III. 18 (11). Chron. Saxo 982.

<sup>8)</sup> Kijevopeč. Pat. IV. 5. (ed. Viktorová, Kijev 1870, 39).

<sup>9)</sup> Arnold II. 7.

hlavy do vody, odděleně podle pohlaví. V zimní době místo v stanech provádělo se to ve vytopených lázních.<sup>1)</sup> Potom teprve nastalo na ulicích a náměstích další poučování, zejména o významu sedmi svátostí, o nesmrtnosti duše, o zmrtných vstání, o věčném životě v nebi a pekle a konečně důtklivé napomenutí, aby se více nevraceli k ctění pohanských idólů.<sup>2)</sup> Celý akt zakončen byl vystavením oltáře, po případě kaple z ratolestí.

Missie Ottonova měla v celku konečně všude výsledek. Když Otto na př. r. 1124 přišel do Pyrice, pokřestil tam 7000 lidí, — v Kaminu a v okolí křtil celé houfy po 40 dní, tak že „biskup celý byl potem zalitý“, praví životopisec — v Štětíně a Julíně za několik měsíců celé město a okolí.<sup>3)</sup> Podobně bylo zajisté i v jiných obcích, a kdyby bylo možno bývalo zůstatí tam a provéstí řádnou organizaci církevní, jako to bylo na jiných místech Slovanstva, na př. u Moravanů, Čechů nebo u Poláků, byly by úspěchy biskupa i jiných věrozvěstů na severu trvalé. Takto však namnoze, jakmile věrozvěsti odešli a přestalo jejich bezprostřední působení, zmizela z paměti lidu mohutná slova, hrozby peklem, vnady nebes, úžas nad zázraky i nastávala reakce, která nejenom vrátila slabší zpět ke staré víře,<sup>4)</sup> nejenom posekala a zvrátila postavené kříže,<sup>5)</sup> ničila nově postavené kaple a kostely a vyhnala jejich kněze, nýbrž občas vybíjela se ve skutečné odboje a krvavé revoluce, zejména tam, kde je podnítili a organizovali kněží a čaroději pohanští, nebo kde víra byla lidu vnucena za pomoci mečů nepřátelského německého vojska a německých pánů. Baltickým Slovanům byl Kristus bohem německým, „*teutonicus deus*“,<sup>6)</sup>

<sup>1)</sup> Herbord II. 15, 16, 36.

<sup>2)</sup> Herbord II. 18, 27.

<sup>3)</sup> Ebbo II. 1, 9, III. 1, Herbord II. 17, 20, 23, 29 sl. Podle Ebbona v Julíně bylo pokřestěno 22.156 lidí (II. 11).

<sup>4)</sup> Tak bylo v Pomorí na mnohých místech po odchodu Ottonově r. 1125 (Herbord III. 10, 13, 14, 25).

<sup>5)</sup> Kácení křížů — jakožto symbolů nové víry — a rozsekávání jich bylo přirozeně typickým zjevem při pohanských odbojích a setkáváme se proto v starých církevních řádech s frazí „кто крестъ поцькуть“ mezi zakazovanými hříchy, tak na př. v Církv. Ústavě Vladimírově (*Golubinskij Icr. p. u. I. 2 I. 624*) a Vsevolodově (*Vladimírskij Budanov Xp. I. 288*). Také Kozma presbyter (*Слово на еретики*) vytýká to heretikům (Arkiv jugosl. IV. 74). Lutici jedenkrát za Konráda II. usekali Kristu na kříži ruce a vypíchali oči (Wippo, *De vita Chounradi* 33).

<sup>6)</sup> Srv. výše str. 266.

proti domácím „slovanským“ — vidíme, že kněží už tehdy obratně využívali i protivy národní — a pohrdání, s kterým Němci poklízeli na pohanské Slovan, mluvíce o nich jako o psech, s nimiž nemohou žítí služebníci křesťanského Boha v přátelství,<sup>1)</sup> nezvyšovalo nikde lásky k těm, kteří z Němce přicházeli, třeba s dobrým úmyslem a srdcem, hlásati víru v nejlepšího boha. Proto také revoluce byly krvavé a Slované opláceli ukrutnostmi, ne tak skutky věrozvěstů, jako těch, kteří je provázeli a pod jichž protekcí nová víra byla hlásána a vnucována. Když se r. 1066 vzepřeli Obodrité, tu podle zprávy Adamovy každému knězi křesťanskému rozsekli kůži na hlavě v podobě kříže, svázali mu ruce na zádech a bijíce jej, pronásledovali jej během tak dlouho, až duši vydechl. Za vlády Niklotovy, když se lid navrátil k pohanství, byli pozůstalí křesťané zbavováni vnitřností a přibíjeny na kříž. Biskupu Janovi r. 1068 usekali ruce i nohy, tělo vyhodili na cestu a hlavu obětovali Radogostu.<sup>2)</sup>

Positivní výsledky křesťení dokumentovali věrozvěsti jednak tím, že rozkotali pohanské chrámy, vykáceli posvátné háje a zvrátili modly, při čemž, co z dřeva bylo, rozsekali a spálili, co z kovu, konfiskovali a poslali svému arcibiskupu nebo i přímo do Říma,<sup>3)</sup> jednak pak tím, že na místo pohanských svatyn postavili oltáře, kaple z ratolestí nebo docela zbudovali hned dřevěné chrámy boha křesťanského (aspoň základy), nejčastěji na počest některého svatého nebo anděla, jehož ctění substituovali obratně na místě kultu bývalého pohanského boha, jak jsme už výše shledali v několika případech.<sup>4)</sup> Tak se zvedla ihned na vrchu Perunově v Kijevě církev sv. Basilija,<sup>5)</sup> v Arkoně na místě svatyně Svantovitovy chrám sv. Víta,<sup>6)</sup> v Štětíně dva chrámy (jeden z nich sv. Vojtěcha) na místě svatyní Triglavových,<sup>7)</sup> ve Volgastě jeden kostel a tak i v Gockově, Kolobřehu, Klodoně, Belgardu

<sup>1)</sup> Srv. slova, která pronesl vyslanec Dagobertův Sicharius k Samovi (Fredegar IV. 68).

<sup>2)</sup> Adam II. 41, III. 50, Helmold I. 16, 52. Zejména tonsury na hlavách mnichů byly nenáviděny a rozsekávány. Srv. Herbord II. 11. V Sclavanii nebo Dánsku bylo do r. 1002 tolik mučedníků, „že by se jména jich sotva vešla do knihy“, poznamenává l. c. Adam.

<sup>3)</sup> To se stalo na př. s hlavou štětínského Triglava (Herbord II. 32).

<sup>4)</sup> Srv. výše str. 94, 95, 140, 151.

<sup>5)</sup> Let. lavr. 116.<sup>3</sup>

<sup>6)</sup> Helmold I. 6, II. 12.

<sup>7)</sup> Herbord II. 36, III. 16, Ebbo III. 1.

a v Pyrici,<sup>1)</sup> v Julíně kostely dva, jeden z nich opět sv. Vojtěcha a Václava,<sup>2)</sup> a také ve vyvráceném háji Svatoboru v zemi srbské vystavěl německý biskup Wigbert ihned chrám sv. Romanu.<sup>3)</sup> Občas se prostě změnily staré chrámy pohanské v křesťanské. Biskup Otto bamberský odepřel sice podobné žádosti občanů v Gockově,<sup>4)</sup> ale je známo, že před ním papežové byli jiného mínění. Papež Řehoř radil biskupu Augustinovi pro Anglii (a to ovšem platilo i jinde), aby obětnice a chrámy pohanské prostě obracel na křesťanské.<sup>5)</sup>

Jedna věc při tomto obracení zůstává podivná a těžko vysvětlitelná: proč totiž místy lid ochotně přijímal věrozvěsty a novou víru, ba místy docela s ní obchodoval.

Z líčení životů Otty bamberského vidíme, že byl sice, jak už výše bylo pověděno, tento věrozvěst v Pomoří na některých místech přijat nepřátelsky, místy však mu přicházel lid vstříc a sám žádal za křest a novou víru,<sup>6)</sup> čemuž musíme věřit při věrohodnosti Ebbonově a Herbordově a už také proto, že líčí, jak zase jinde nepřátelsky a houževnatě bylo odpíráno. V Štětíně se docela lid a starší usnesli přijmouti křest, když jim za to budou sleveny poplatky polskému vévodovi placené.<sup>7)</sup> Kde je příčina této lehkovážnosti k staré víře a jak to dlužno v shodu uvést s velkým bojem, který proti křesťanství po století vedli sousední Obodrité

<sup>1)</sup> Herb. II. 8, 19. 38, 39, III. 6. Ebbo II. 18 Ann. Sanctruc. II. 20. V Kolobřehu zvedl se chrám P. Marie, v Belgardě ke všem svatých.

<sup>2)</sup> Herb. II. 37, III. 26, Ebbo II. 15. III. 1. Druhý byl ke cti sv. Petra mimo město.

<sup>3)</sup> Dětmar VI. 37 (26) k r. 1008.

<sup>4)</sup> Herbord III. 7.

<sup>5)</sup> „Quod fana idolorum destrui in eadem gente minime debeant; sed ipsa quae in eis sunt idola destruantur, aqua benedicta fiat. in eisdem fanis adspargatur, altaria construantur, reliquae ponantur. Quia si fana eadem bene constructa sunt, necesse est, ut a cultu daemonum in obsequia veri Dei debeant commutari, ut dum gens ipsa eadem fana sua non videt destrui, de corde errore deponat et Deum verum cognoscens ac adorans ad loca, quae consuevit familiaris concurrat.“ (Beda Vener. I. 30.) Na to též ukazují zápovědi synodální z r. 742, 769 a jiné doklady. Proto také hledeli od svatých příznivé výkony vynucovati i hrozbami, jako dříve od bohů. Srv. Závrt Seznam 32, 42—44.

<sup>6)</sup> Srv. výše na str. 267.

<sup>7)</sup> Herbord II. 26. Zprvu ovšem i zde se zdráhali přijmouti křest, pravíce, že jsou se svým náboženstvím spokojeni, a ukazující na to, že není zločinu a trestu, kterého by se křesťan na křesťanu nedopouštěl. (Herbord, I. c.).

a Lutici? Vždyť konečně i o Pomořanech pravil k biskupovi Bernardovi polský kníže, že je to národ krutý, který je hotov spíše jej zabít, než od něho přijmouti pokřestění.<sup>1)</sup>

Příčinu této passivity vůči víře otecké možno hledati jednak v dlouholetém předcházejícím působení se strany křesťanů, kterým přece jen základy staré víry byly dotčeny, jednak však i v samé podstatě pohanství, totiž v styku, v jakém stál při tom člověk k starým bohům. Styk ten posuzován byl podle jeho výsledků, a seznal-li člověk boha, který by jeho přáním lépe vyhověl, přecházel k němu, ovšem tím způsobem, že jím prostě kruh svých starých bohů doplnil, aniž by je na dobro odstranil a novým nahradil. Jen tak si dovedu vysvětliti onu lehkost, s kterou místy přijímali baltičtí Slované nového boha, ale vždy to zůstává zjevem podivným, vidíme-li, jak jimi v sousedství houževnatě odpírali. Následek toho byl potom, že i když bylo křesťanství přijato, omezovalo se hlubší přesvědčení a proniknutí nové víry především jen na vyšší třídy a na lid, jenž obýval kolem knížecí a biskupské residence nebo kolem kláštera a pod dohledem kněží chodil do nově vystavěné cirkve křesťanské, kdežto lid venkovský, opodál žijící, dlouho sice ještě se modlil ústy ke Kristu a Matce boží, volaje v Čechách *krleš*, nebo klaně se a bije čelem o zem, ale vedle toho v duchu dále vzýval hromovládcce Peruna, vzýval slunce, modlil se pod ovínem k ohni, přinášel oběti Rodu a Rožanicim, duším zemělých předků a zařikával nebo uprošoval vampyry, perepluta, vily a jiné duchy zlé. Slovem, lid byl jen na zevnějšek křesťanský, ale uvnitř v duši zůstal věren staré víře pohanské. Ostatně to ani jinak býti nemohlo, neboť výklad, že je vůbec jediná víra v jediného boha správná, byl lidu nepochopitelný. Nikdy proto nemohlo běžeti o přeměnu víry, o nahrazení staré vírou novou, nýbrž za tehdejších poměrů bylo možno jediné připojení novou víru k staré Obětiště, chrámy a idoly bylo možno zrušiti a zkáceti na ráz, ale ne víru ze srdcí lidu. Obvyčeje a víra pohanská zůstaly a pouze se k nim připojil jeden velký nový bůh a nový jeho kult. Při tom však se křesťanství ve své podstatě nemohlo slíti s pohanstvím v jedno nové náboženství a lid se stal proto nutně dvojvěrný a po přijetí křestu nastala všude, zejména na Rusi, dlouhá perioda *dvojvěrství* (двоевѣрие). Že církev křesťanská, ať na západě, ať na východě, kde bylo jinak

<sup>1)</sup> Ebbo II. 1



více tolerance, nemohla stav takový trvale trpěti a schvalovati, je na bilem a dějiny slovanských národů poskytují řadu dokladů pro toto dvojjednotství a pro boj, který vedla k vůli tomu církevní římská i východní se zbytky pohanství v Čechách, v Polsku a zejména v Rusku. V Čechách nejen z legend svatováclavských,<sup>1)</sup> ale i z legend o sv. Vojtěchu vidíme, že koncem X. st. nebylo lze odvrátit Čechy od pohanské víry<sup>2)</sup> a na totéž ukazují ještě zákazy Břetislavovy a Šebířovy z r. 1039 a 1092,<sup>3)</sup> jakož i poučení homiláře Opatovického.<sup>4)</sup> Kosmas označuje venkovský lid při r. 1092 slovy: „villani adhuc semipagani.“<sup>5)</sup> O nějakém slovenském knížeti ze severních Uher sděluje zase Dětmar, že byl sice křesťan, ale při tom sloužil starým bohům.<sup>6)</sup> V Polsku, jak jsem výše pověděl při výkladu Długošových zpráv,<sup>7)</sup> brojila ještě kázání XV. století proti ctění „idólů“ při různých výročních slavnostech a statut krakovské diecese z r. 1408 připomíná u křesťanů rity pohanské.<sup>8)</sup> Rovněž u Baltu existoval kult idólů ještě v XIII. století<sup>9)</sup> a o pokřesťených Slovanech v Braniborsku podotýká Dětmar, že vedle Krista vraceli se k bohům<sup>10)</sup> a Wippo křesťanské

<sup>1)</sup> V legendách těchto zove se lid za doby sv. Václava „semipaganus populus“ a vypráví se, jak obětoval ještě pohanským bohům a idólům (Oportet ed. *Pekař* 392, 394, 400, 401). *Oportet* p. 394 dří se: „Adhuc igitur gentibus et populis per plurima loca regni sui (sti Venceslai) ritum erroris antiquum observantibus capita sua daemoniis et non deo inclinantibus alienis diis victimas et holocausta scelerata libantibus beatissimus miles dei Venceslaus non solum modo simulachra manibus hominum facta spernebat etc. . . .“ Starší pramen, legenda Christianova, praví pouze: „Quia vero radicatus necdum avulsi fuerant paganorum supersticiosi ritus, dum plurimi ad immolandum demoniis nefanda properarent sacrificia cibisque ex ipsis potibus simul inquinarentur“ (ed. *Pekař* 152).

<sup>2)</sup> Dětmar IV. 19, Vita Ad. auct. Can. II. Srv. i Kosmas k r. 995 (I. 29).

<sup>3)</sup> Kosmas II. 4, III. 1.

<sup>4)</sup> Srv. výše 29. a úvod *Hechtův* str. XXXVI. sl.

<sup>5)</sup> Kosmas III. 1.

<sup>6)</sup> Dětmar IX. 4 (VIII. 3).

<sup>7)</sup> Srv. výše str. 171.

<sup>8)</sup> Archiv sl. Phil. V. 687, XV. 316.

<sup>9)</sup> Podle Mehl. Urkundenbuch k r. 1219 (*Sommerfeld* Gesch. d. Germanis. Leipz. 1896). Výše jsme už uvedli zprávu Dětmarovu (III. 10), podle níž se i křesťané klaněli ještě bohům pohanským. V Prusku, Litvě, a Žmudi docela existovala dvojí víra ještě v XVI. a XVII. stol. Srv. o tom u *Brücknera* Litwa 44, 65, 75 a zde dále na str. 277.

<sup>10)</sup> Dětmar III. 17 (10).

Lutice z počátku XI. století označuje slovy „semichristiani“.<sup>1)</sup> Na jihu Slovanstva to bylo právě takové, ale vím jen o stížnosti Jana Exarcha za doby cara Symeona (893—927), že se u bulharských Slovanů udržuje stále pohanství.<sup>2)</sup> Ale nejhluběji do těchto poměrů můžeme nahlédnouti v Rusi, kde nám k tomu dává příležitost rozsáhlá církevní literatura různých kázání, poučení, záповědí a pod. Z ní vidíme, jak církev v XI.—XII. století stále ještě úporně bojovala s vírou v bohy a se slavnostmi na počest jim konanými.<sup>3)</sup> Ba ještě traktáty ze stol. XVI. a XVII. mají narážky, z nichž vidíme, že se ještě udržovala místy víra pohanská nebo že se ještě po pohansku pohřbívalo a pod.<sup>4)</sup> To, co napsal do svého poučení О казняхъ Божіихъ преп. Feodosij Pečerský: „Словомъ нарицающеса хрестьяни, но поганьски живуща“, — je obyčejná výtka tehdejší doby.<sup>5)</sup>

Křesťanství, které zavedl na Rusi Vladimir, platilo zprvu nejen pro Kijev a Novgorod — ostatní končiny vnitřní Rusi pokřesťeny byly mnohem později, jak jsem už svrchu pověděl,<sup>6)</sup> — nýbrž i tam v Kijevě a v Novgorodě bylo zprvu čistě oficiální: přijali je kněze a jeho dvůr a jen menší část lidu městského. Tedy zprvu jen vyšší třídy přijaly křest.<sup>7)</sup> Ty zaměnily starou oficiální víru v řadu bohů za víru v boha nového, — odtud termin новые

<sup>1)</sup> De vita Chounradi 33. (*Pertz* SS. IX. 271): „Liutizi, quique olim semichristiani nunc per apostaticam nequitiam omnino sunt pagani.“

<sup>2)</sup> V Šestodněvu l. 125 ruk. syn. mosk. bibl. z r. 1263 (ed. *Potebnja*). Viz citát v ŽS. I. 234 pozn. 1.

<sup>3)</sup> Srv. výše passim. Že literatura ruská z první doby křesťanství má poměrně málo zmínek o pohanství, jež se znovu ozývá teprve v stol. XII. (v Slovu o pluku Igorově), vysvětluje si Aničkov tím, že v první době hned po přijetí křtu nastala doba umlčení bohů pohanských (умолчание). Nevzpomínalo se jich, poněvadž nebylo hodno o nich mluvit nebo psát. Pohanství bylo pro věrné lidi „срамъ“. Teprve v XII. stol. se to uvolnilo a vzpomínky na staré pohanství přišly znovu k platnosti. (*Aničkov* Яз. 106—109, 122—125.) Tento výklad Aničkovův nezdá se mi však býti dostatečným, zejména pro náhlý literární obrat k pohanství v Slovu o pluku Igorově.

<sup>4)</sup> Na př. gramoty novgorodských arcibiskupů Makaria a Theodosia z r. 1534 a 1548 (Дополнения къ Акт. Ист. I. 27, 57). Srv. *Azbukin* Очеркъ XXXV. 264.

<sup>5)</sup> Let. lavr. 165. Srv. i *Tichonravov* Лѣт. IV. 3. 83 sl.

<sup>6)</sup> Srv. výše str. 265.

<sup>7)</sup> Srv. o tom a vůbec o poměrech, jaké se vytvořily na Rusi při přechodu z pohanství do křesťanství, v nové knize *J. V. Aničkova* Язычество въ древняя Русь (Petr. 1914).

люди nebo věрные люди nejstarších ruských textů.<sup>1)</sup> K nim obra- cejí se první poučení církevní, jim příslušel nejdříve křesťanský sňatek s věnčením,<sup>2)</sup> ti vydržovali první svjaščenky a z nich vyšli také první borci a apoštolé nové víry. Křesťanství se přizpůsobilo jejich družinnému bytu, uložilo se v jeho hotové formy i vlilo do něho nový smysl. Proto také i hostiny (пиры) družinné a pod. uznalo a hledělo jen družinný byt nově spořádati.<sup>3)</sup> Naproti tomu lid zůstal dlouho věren starým bohům,<sup>4)</sup> zejména svým do- mácím: Perunu, Volosu, Svarogu — ohni, dále vilám, Rodu, Ro- žanicím, Pereplutu, duším svých předků; modlil se k nim, přinášel jim dále oběti a účastnil se stále s dychtivostí starých tradičních zvyklostí pohanských, — zatím co církev zely prázdnotou,<sup>5)</sup> a když přijal novou víru, přijal ji bez vroucnosti a oddanosti vedle staré. S hlubokým přesvědčením prvních proselytů antických nelze toho srovnávat. Církev byla ráda, když lid dostávala do kostelů, kde se mu kázalo, kde se mu předváděly všelijaké cere- monie, aby si pomalu zvykal nové víře, — ale že to šlo pomalu a těžce, vidno ze starých zpráv, podle nichž lid shromážděný v kostele bavil se, jako venku na svých sbořištích pohanských. Lidé v neděli chodili do kostela „на кошуны, на игры, на объ- ядение и пьянство“ — v kostele byl „говоръ много и смѣхъ и шепты... паче скоморохъ смѣется и бесѣды и шепты тво- рите,“ jak trpce připomíná duchovní.<sup>6)</sup> Ostatně i sami svjaš- čeníci, kteří byli lidé beze všeho vzdělání a nemohli lid řádně poučovat,<sup>7)</sup> byli také jen polovičními křesťany a účastnili se na mnoze nadále pohanských slavností.<sup>8)</sup>

Můžeme proto dobře říci, že na Rusi přes oficiální vy- znávání víry Kristovy trvalo pohanství až do XVI. století

<sup>1)</sup> *Aničkov* Яз. 170 sl. Terminu *pravoslavný* (t. j. pravé víry proti here- tické) užito už v Žití sv. Nauma z poč. X. stol. (ed. *Lavrov* 24).

<sup>2)</sup> Srv. Poučení metrop. Jana II. kde se říká: „оже не бываетъ на простыхъ людехъ благословенье и вѣнчанье, но боляромъ токмо и княземъ вѣнчати.“ (Ист. библ. VI. 18.)

<sup>3)</sup> *Aničkov* I. c. 172, 177—180.

<sup>4)</sup> Že ostatně i ve vyšších třídách objevovala se později reakce k staré víře, vidíme nejlépe ze Slova o pluku Igorově, kde vystupuje ještě plně pohanská tradice se svými bohy.

<sup>5)</sup> *Letopis lavr.* k r. 1068 (str. 166<sup>3</sup>).

<sup>6)</sup> Viz *Smirnov* Сб. въ честь Ключевскогого 242.

<sup>7)</sup> *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2<sup>3</sup>. 836 sl.

<sup>8)</sup> *Golubinskij* I. c. 857. Srv. doklady u *Ponomareva* Пам III. 224. 234.

vedle křesťanství.<sup>1)</sup> Двоевѣрие zovou to staří učitelé.<sup>2)</sup> Teprve od XV. stol., jak se podobá, zanikly na dobro staré představy náboženské i víra v staré bohy a zůstaly jen survivaly a chabé ohlasy jich v různých pořekadlech, zaklínáních a zůstalo jen množství drobných pověr, jejichž podstata a původní význam nebyl více jasný, pověr, s nimiž ovšem církev vedla boj dále, ale boj marný po dnešní den. Také stará jména bohů ozývají se potom jen v nesrozumitelných zkomoleninách nebo v nových, uměle zkonstruovaných zprávách.

### Závěr.

To, co v celku a především charakterisuje staré slovanské náboženství, není monotheism s vírou v jediného boha, v nej- vyšší dobro, není dualism moci dobré a zlé, není polytheistický Olymp s vyhraněnými a roztríděnými funkcemi a atributy bohů i s příslušnými kulty, není vyvinutá hierarchie a velkolepé chrámy, nýbrž věc jiná. Starý Slovan žil především v středu světa duchů významu a moci souřadné. Celá příroda kolem něho byla jimi oživena a rovnoměrně naplněna. Šumění háje, křik sovy nebo hrčení potůčku byly hlasy, kterými se ozývali duchové, hluboká tůň rybníka nebo tišina tmavé sluje skalní mluvila k němu také, oheň byl živý projev demona slunečního, bludičky, páry nad vodou, oblaka na nebesích byly vzdušné postavy vil, rusalek a had pod prahem bytostí posvátnou právě tak, jako vlk nebo medvěd, který pobíhal kolem dědiny nebo v křoví číhal jako vtělený nepřátelský demon. Slovan cítil stále jejich působení na sebe, svou odvislost na všech stranách a celá jeho snaha, jeho náboženská praxe nesla se přirozeně k tomu, aby si tento poměr upravil, aby demony buď odvrátil od sebe a podnítil proti ne- příteli, nebo získal jich podporu pro sebe a svůj rod po dobrém nebo s donucením. A byly to především hospodářské zájmy, úroda

<sup>1)</sup> *Azbukin* Очеркъ XXVIII. 148, XXXIX. 264 sl., *Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 851. Srv. i stať *A. Ponomareva* в Пам. пр. церк. лит. III. 290 sl. Ale vedle na staré Litvě dvojevѣrství trvalo do XVI. až XVII. stol., kdy vzývala se P. Maria vedle pohanských bohů (*Usener* Götternamen 80.). Ostatně i v Rusi stavěli ještě v XV. stol. trapezy Rožanicím ve spojení s uctíváním P. Marie (*Aničkov* Яз. 30).

<sup>2)</sup> Srv. hned na počátku Slova něk. christoljubca „не мога терпѣти крестьянъ во двоевѣрно живущихъ“ (*Tichonravov* Лѣт. IV. 3, 89, *Ponomarev* Пам. III. 224). V témže Pajsijově Sborníku 97 čteme frasi двое- вѣрие любити (*Svezněvskij* Мат. I. 640).

a zdar na poli, při dobytku a pod., které mu ležely na srdci a jež od svých bohů požadoval modlitbou a obětí, nebo také nuceně: zaklínáním a čarodějnými praktikami. Odtud bere vznik velká úloha čarodějů — volchvů v starém životě slovanském, odtud slovanské pohanské náboženství bylo namnoze jen projevováno magií a kultury hospodářskými.

Taková byla podstata a hlavní relief slovanského náboženství až do doby pokřesťení. Jen málokterí z těchto duchů — demonů počali při tom nabývatí zvýšeného významu, a to buď ti, kteří byli nad jiné blahodární nebo škodliví a strašní, tedy především demoni zjevů nebeských a atmosférických: personifikované slunce, nebo zase personifikovaná bouře s hromem a bleskem, nebo demon, jenž měl v očích lidu hlavní péči o hospodářství. Tak vznikl Perun, Svarog a Veles. Jenom že si těchto vyšších forem nevyvinulo Slovanstvo ani stejnoměrně, ani v jeden celkový „slovanský“ systém bohů. Záhuba pohanské víry a nové náboženství Kristovo přišlo dříve, nežli k tomu mohlo dojít. Vidíme jen náběhy více méně rozšířené a pokročilé — podle toho, jaký byl vůbec kulturní pokrok u různých slovanských národů a ovšem i podle toho, jak jsme — celkem nedostatečně — informováni. Pouze u Slovanů ruských a polabskobaltických setkáváme se nejen s větší měrou zpráv, nýbrž i s vyšším stupněm náboženství, zejména u posledních, kde k náboženství přistupuje vyspělý kult a vyvinutá kněžská organizace, které patrně na lokálním rozvoji víry i kultu náležel přední podíl. Kdežto u ostatních Slovanů lze jen s těžší prokázati účast na vytvoření dvou, tří společných bohů, je jich u Rusů již řada a ještě více u polabských a baltických Obodritů, Luticů a Pomořanů. Přední úlohu u všech Slovanů měla božství slunečná a atmosférická, personifikované slunce a bouře s bleskem, a ta jsou také jedině u všech buď přímo doložena, nebo je můžeme aspoň oprávněně předpokládati.

Ale tato náboženství, tyto lokální okruhy bohů, aspoň pokud je známe, nebyly lidové, nýbrž spíše oficiální, státní nebo kněžské, církevní. Vladimír, když stavěl vedle svého dvorce pantheon ruských bohů s Perunem v čele, dal tam patrně i bohy cizí, bohy národů podmaněných, které kolem ruského Peruna seskupil tak, aby tento pantheon byl zároveň obrazem jeho moci politické. A polabsko-baltičtí bohové nebyli zase z valné části nic jiného než jedno a totéž božství slovanské, v různých kultovních střediskách různě jmenované, a význam jejich v celém kruhu bohů

baltických závislý byl na dočasném politickém významu obce nebo kmene. Tak se stalo, že časem vynikli a v čele stáli retranský Radogost, arkonský Svantovit nebo štětínský Triglav, stargardský Prove, ale to vše s nějakým skutečným systémem nebo genealogií bohů nemá co činiti.

Ostatně se místy uplatnily i vlivy cizí, vnázející do domácí slovanské víry prvky jiných náboženství. Vidíme-li, jak slovanská kultura na všech stranách doznávala vlivů cizích, je už a priori zřejmo, že ani náboženství, ani kult nezůstaly jimi ušetřeny. A také znamenáme stopy těchto vlivů ze sousedních kultur přejatých. Od Iránů, zdá se, přišlo k Slovanům samo jméno *bož* a snad i ctění (i slovo) *kura*, jakožto ptáka slunci zasvěceného a vůbec zvýšený kult slunce a ohně, který nám dokládají zprávy orientální. Od Uraloaltajců přešly do Slovanstva termíny *balvan*, *kumir* pro kamenné idoly, přešly vlivy magie šamanské, z Orientu dále přešel i *Chors* a *Simargl* a snad i polykefalism idolů, od Germánů máme v Rusi stopy kultu Thorova, u baltických Slovanů ctění Julia; také thrácké vlivy byly tu pravděpodobně, ale to se ještě nepodařilo zjistiti (German?) a totéž platí o litevských, na něž se dříve příliš mnoho věřilo.<sup>1)</sup> Nejsilnější a starší<sup>2)</sup> byly však vlivy řeckořímské, jimiž přešly ke Slovanům různé kultovní slavnosti duší zemřelých (*rosalia*, *ρωδάνια*), kalendy a brumalie s karnevaly, a jak se podobá, i adonie i dramatické akty slavností jarních a letních, dále ctění Rožanic a Rodu, Sreči a množství praktik čarodějných. Konečně i samo antické křesťanství nezůstalo beze vlivu na pohanství slovanské, zejména tam, kde pohanství dlouho trvalo a existovalo déle vedle vznikajícího křesťanství a v styku s ním, jako to bylo v Polabí. Sem patří zajiště na př. představy o nebi a podzemí u Pomořanů, sem ohlasy dualismu dobra a zla (zejména z literatury apokryfické) a sem konečně i matná monotheistická představa o existenci jednoho boha, vládce všehomíra.

Celkem však vlivů není tolik, aby zastřely domácí základ slovanského náboženství, jenž byl patrně příbuzný fondu ostatních

<sup>1)</sup> Srv. na př. *Šafaříka* SS. II. 634 sl.

<sup>2)</sup> Stojí jistě za zmínku, že už dávno před Kristem jsou doklady vlivů a spojení řeckého náboženství se středem a severem Rusi. Srv. tradice o Hyperborejcích, ctitelích slunce a o poutech jejich do řeckých chrámů (Diodor II. 47), nebo zprávu Herodotovu o městě Gelonu v zemi Budinů, kde stály chrámy řecké a konaly se slavnosti na počest Dionysovu (Her. IV. 108).

Indoevropanů. Celkem se slovanské náboženství vyvíjelo samostatně, bez hlubších vlivů cizích až do doby rozchodu Slovanů. Vlivy cizí i tu byly, ale nepatrné, jak už nesla sama sebou zakarpatská pravlast Slovanů od jiných kulturních oblastí (mimo skythosarmatskou a finskou) značně oddělená. Teprve od té doby, co se Slované rozešli a posunuli jednak na Něvu a bílý Baltického moře, jednak na moře Černé a Kubaň, jednak na Dunaj a dále na Balkán, nastalo patrně zvýšené působení cizí. Do té doby, tedy do I. poloviny I. tisíce po Kristu, padá patrně největší počet a nejsilnějších vlivů, jak orientálních, tak zejména antických, jak jsme je právě naznačili. Další a hlubší analýza těchto všech poměrů je však zůstavena pracím budoucím.

O ethické stránce slovanské pohanské víry nelze mluvit. Primitivní náboženství nebylo vůbec spojováno s mravoukou.<sup>1)</sup> Ethické zásady vstupují do něho teprve na stupni vyvinutějším. U pohanských Slovanů nemáme toho dokladů před vlivem křesťanským,<sup>2)</sup> a je vůbec pravdě nepodobno, že by byly ethické zásady v něm přišly ke zvýšené platnosti, aanejvýše počátky. Bůh Prove by snad personifikací ethického principu práva, — ale ani to není jisté. A jiných dokladů není. Vývoj v tomto směru, byl-li, ustal tím, že pohanství slovanské brzy nahrazeno bylo náboženstvím založeným především na podkladě mravním.

## PŘÍDAVEK I.

### Přehled prací na poli slovanské mythologie.

Jak jsem již výše pověděl, je slovanská mythologie vedle právní historie jediným oborem kulturních starožitností slovanských, v kterém bylo mnoho pracováno. Ovšem práce jsou ceny různé a velmi mnoho je jich úplně bezcenných. Příčinou toho jest v první řadě sama látka, svádějící snadno i jinak strážlivé badatele k bezpodstatným hypotézám a vymyšleným fantasiím. Setkáváme se s tím už od samých počátků slovanské mythologické literatury: i některé zprávy staré, které jinak mají ráz pramenů, jsou už pod zřejmým vlivem vymyšlených fikcí, na př. v historii Džugošově (srv. napřed str. 13).

A po něm vidíme velmi často, jak staří kronikáři vplétají do svých historií obrazy pohanského Olympu slovanského, které jsou z menší nebo větší části vymyšlené. To vidíme v kronice Botově vydané r. 1492, obsahující nejen popis, ale poprvé i vyobrazení slovanských bohů<sup>1)</sup>, nebo v Polsku u Al. Guagniniho, M. Miechowského, M. Cromera atd.,<sup>2)</sup> v Rusku u autora Gustinského letopisu, u Gizela,<sup>3)</sup> v Čechách v Kronice Hájka z Libočan, nebo u Pavla Stránského<sup>4)</sup> a zejména u Jana Středovského,

<sup>1)</sup> Chronicon Conradi Bothonis. Mogunt. 1492 (později vydal ji Leibniz 1711 v Scr. rer. brunsw. III., Nr. 14). O Bota se opíral i Bangert ve svém vydání Helmolda z r. 1659 a přejal tyto obrazy.

<sup>2)</sup> A. Guagnini, Chron. Pol. (ed. Pistorius Scr. II. 346) a Sarmatiae descr. (tamže I. 25). M. Miechowski Chron. reg. Pol. II. 2 (ed. Pistorius Scr. II. 20). M. Kromer De origine et reb. gestis Pol. III. 1 (ed. Pistorius Scr. II. 432).

<sup>3)</sup> Gust. letopis ze XVII. st. (ПСРЛ II.) a Gizel Синопись Petr. 1746. Srv. výše str. 9.

<sup>4)</sup> Hájek z Libočan Kronika česká. Praha 1541 passim, Pavel Stránský Respublica Bohemiae. Lugd. Bat. 1634, č. VI. str. 247 sl.

<sup>1)</sup> Tylor Úvod do anthr. 409—412.

<sup>2)</sup> Srv. výše str. 161, 180.

faráře v Pavlovicích na Moravě, v jehož Svaté historii moravské z r. 1710 shledáváme se opět s novými bohy slovanskými obrazy provázenými<sup>1)</sup> a jehož pak následovali i Mar. Ullmann a Jiří Papánek.<sup>2)</sup>

V XVII. a XVIII. stol. se setkáváme i s traktáty speciálně se obírajícími slovanskou mythologií, v první řadě s pracemi obou bratří Frenzelů, z nichž od Abrahama vyšlo už r. 1719 obšírné a učené pojednání „Commentarius philologicohistoricus de diis Soraborum aliorumque Slavorum“.<sup>3)</sup> Ale jak Frenzel, tak i řada nejbližších následujících historiků<sup>4)</sup> opírali se však nejen o staré dobré prameny (mimo letopis Nestorův, jehož neznali), nýbrž stále o fikce starších kronikářů, zejména Długoše, Bota a Středovského a ještě více o spisy Chr. Hartknocha a J. Lasického o mythologii litevskopruské,<sup>5)</sup> z nichž přenášeli celé řady bohů do Olympu slovanského, a konečně i o padělky figurální, jaké se vyskytly zejména v Meklenbursku.<sup>6)</sup> Není proto divu, že Josef Dobrovský r. 1808

<sup>1)</sup> J. Středovský Sacra Moraviae Historia (Solisbaci 1710), kap. V. sl. Srv. výše str. 166 a stať V. Praska Der Mährer Středowsky als Mythologe (Feuil. Politik 1906. 10. II.)

<sup>2)</sup> M. Ullmann Altmähren. Olmütz 1762. II. c. IX. J. Papánek Historia gentis Slavorum. Cinque Eccl. 1780. 167. (cap. IX.)

<sup>3)</sup> Vyšel u Chr. Hoffmana Script. rer. lus. (Lips. Budiš. 1719) II. 85 sl. hned za studií Michala Frenzela Dissertationes tres de idolis Slavorum (II. 63—84). Dále srv. Wagner Diss. de idolatria veterum Missniae incolarum (Lips. 1698); H. Masius Antiq. Mecklenb. schediasma hist. phil. Lub. 1700; Anonymus Religion der Moscoviten. Francf. Leipz. 1717.

<sup>4)</sup> Döderlein Slavonisch-russ. Heiligthum mitten im Deutschland. 1724; Weckenrode Altes und neues Rügen. 1732; Schwartze De olla Vulcanii. 1745; M. Попов Восточное. Спб. 1768 (franc. pod titulem Petite mythologie slavonne r. 1789, 1793; přejal to Leclerc do své ruské historie I.); G. Ayrenus Hermannus Slavicus. Gött. 1768 cap. III.; Szybiński G. Hystoria bogów bajeczna. Warsz. 1769. Steinbrück J. Vom Götzendienste in Pommern und Rügen. Stettin 1792, Osinski A. Słownik mitologiczny. Warsz. 1803 Kayssarov Andr. Versuch einer slawischen Mythologie in alphabet. Ordnung. Göttingen 1804 (rusky vyšlo v Moskvě 1807 pod titulem Славянская мифология Кайсарова, II. vyd. 1819), Scheller Mythologie der wendischen und anderer deutschen Völker. Neuburg 1804. Gr. Glinka. Древняя религія славянъ. Митава 1804.

<sup>5)</sup> Chr. Hartknoch Selectae diss. de variis rebus prussicis. 1679. c. VI. sl., Alt und Neues Preussen (Frankf. 1684) c. V.—X. J. Lasicki De diis Samagitarum etc. 1616. Spisovatele, kteří spojovali litevskou a slov. mythologii v jedno, viz u Ign. Hanuse Wiss. sl. Myth. 76. sl.

<sup>6)</sup> Srv. zejména A. Masch a D. Woge Die gottesdienstl. Alterthümer der Obotriten, Berlin 1771. (více o tom viz výše na str. 163) Srv. též J.

do svého Slavínu napsal: „Nichts bedarf einer kritischen Revision und Musterung im Gebiete der slavischen Altertumskunde so sehr, als die Mythologie,“<sup>1)</sup> a sám pomýšlel na vydání mythologie slovanské.<sup>2)</sup>

Ostatně ani později v první polovině XIX. století přes kritický vliv Dobrovského a Šafaříka nebylo valně lépe, neboť i tu literatura vykazuje mnoho děl ceny nevalné nebo zcela bezcenných.<sup>3)</sup> Ani sám P. Šafařík, ačkoliv sám jednou ostře celý stav posoudil,<sup>4)</sup> nedovedl se vždy dostati ze začarovaného kruhu, v němž se nalézala disciplína slovanské mythologie.<sup>5)</sup> Ale přece je znáti obrat k lepšímu a od let čtyřicátých, můžeme říci, nastává vůbec perioda práce

Potocki Voyage dans quelques parties de la Basse-Saxe. Hamb. 1795. Proti byl zejména Lewezow K. Über die Ächtheit der sog. obotrit. Runendenkmäler zu Neustrelitz (Abh. Akad. Berlin 1835).

<sup>1)</sup> Slavín (Prag 1834) 264 (v referátu o mythologii A. Kayssarova). Opracích v slov. mythologii za doby Dobrovského viz jeho korespondenci s Bandtkiem ed. Francev 23 sl., 30 sl., 47.

<sup>2)</sup> Viz doklady u Jakubce Literatura česká XIX. stol. I. 256—7 (dopis Ribayovi 16, II. 1791 a Zlobickému 20, XI. 1790).

<sup>3)</sup> Jungmann A. Krátký obsah náboženství pohanského u Slovanů (Krok II 3. 339—392). Tkany Ant. Mythologie der alten Deutschen und Slawen. Znaim 1827. J. Kollár Sláva bohyně a původ gména Slawů čili Slawjanů. Pešt 1839, Die Götter von Rethra oder mythol. Alterthümer der Slawen (nevydáno; srv. o tom stať V. Vondráka v sborníku Jan Kollár 1793—1852, 243—246 a Svezněvského v ЖМНП. 1851 č. LXX. 87 sl.), Krolmus V. Poslední božště Černoboha s runami na Skalsku. Praha, 1857, Rozum Jan Slovanské bájesloví. Praha 1827, V. Damjanović Вјера древности. Видин 1817, J. Lazarević Содружество древних богов. Млетци 1810, Sacharov Сказанія р. нар. I. Слав. русская мифологія. М. 1836, Kastorskiij M. Начертаніе слав. мифологіи С. Пб. 1841, Bernhardi W. Bausteine zur slaw. Mythologie (Jordans Jahrb. f. Lit. 1844 I. 337), Glückselig Th. Alkuna. Nordische und nordslaw. Mythologie. Leipzig 1831, Liebusch G. Scythica oder etymol. und kritische Bemerkungen über alte Bergreligion und Fetischismus mit der bes. Rücksicht auf die slawischen Völker. Camenz 1833, Odeborn P. De Russorum religione et ritibus. 1841, Schwenck K. Mythologie der Slawen. Frankfurt. 1853. (VII. svazek díla: Die Mythologie der asiat. Völker. Frankf. 1843—1853), Bandtkie J. Dzieje naroda pol. Vratisl. 1835 I., Navuszewicz A. Historya nar. polsk. ed. 1836. II. 23. Stan. Sestřenczewicz-Bogusz Recherches hist. sur l'orig. des Sarmates etc. 1812. 582 sl. Lepší je L. Gisebrecht Von der Religion der wendischen Völker an der Ostsee. Stettin. 1838.

<sup>4)</sup> ČČM. 1833, 257.

<sup>5)</sup> O rusalkách (ČČM. 1833), Podobizna Černoboha v Bamberku (ČČM. 1837), O Svarohovi, bohu pohanských Slovanů (ČČM. 1844). Ale padělky Masche a Hagenowa (runy) ostře odsuzoval. Srv. SS. II. 634.

nejen zvýšené, ale už i práce hlubší a kritičtější. Málo kritické, ale vlivné a směřodatné jsou v letech 40—70. práce Ign. J. Hanuše, zejména jeho filosoficky založená a úplně na podkladě indoiránské mythologie zpracovaná „Die Wissenschaft des slawischen Mythus“ (Wien—Lemberg 1842) a „Bájeslovní kalendář“ (Praha 1860), jež mnozí dilettanti posud mají za kanon slovanské mythologie.<sup>1)</sup> Lepší jsou už studie Jos. Erbena, Jana Er. Vocela, J. Jirečka, V. Brandla a J. Perwolfa, kteří namnoze nastupovali metodu srovnávací, ale trpěli přílišným vlivem falešných rukopisů Zelenohorského a Královédvorského.<sup>2)</sup> V Polsku shledáváme se i v této době ještě s pracemi nevalně cennými nebo fantastickými,<sup>3)</sup> tak i u Jihoslovanů,<sup>4)</sup> ale za to ruská literatura vyniká už boha-

<sup>1)</sup> Jiné Hanušovy práce jsou: Děva, zlatovlasá bohyně pohanských Slovanů. Pojedn. král. spol. nauk 1860, Nástin báječných bytostí Báby a Děda (tamže 1864), O meth. výkladu pohádek slovanských (tamže 1863. Zprávy zased. I.), Über das Wesen und Ursprung der slaw. Mythologie (Sitzungsber. kg. Ges. W. ss. 1865. II.). Hanuš byl silný indoman, buduje vše na indoiránských základech (a také litevských), hledisko ostatně, na které už Dobrovský se stavěl (Slovanka II. 173, Slawin 413) a po něm J. Kollár.

<sup>2)</sup> J. Erben vedle svých drobnějších článků (pomýšlel asi také na vydání celé mythologie) vydal: O kosmogonii pohan. Slovanů (ČČM. 1866, 35), Morana (Zprávy zas. král. spol. nauk 1847, 14), Víly čili sudice (Slov. Sborník 1883, 1), J. Er. Vocel Pravěk. Praha 1867 (str. 361—388), O Chorsu (Sitzungsber. kg. Ges. Wiss. 1849, 33), J. Jireček Studia z oboru mythologie české (ČČM. 1863, 3, 141, 262), O bohu Velesu (ČČM. 1875, 405), V. Brandl Příspěvek k mythologii české (ČMM. 1876, 59), J. Perwolf Staroslov. řády a obyčeje. Praha 1885, 50. K tomu srov. však i bezcenné stati slovenských badatelů V. Paulinyho-Tótha Slovenské bájeslovie (Turč. Martín I. 1876) a A. Reusse Úryvky z bájeslovie drevnych Slovákov (Sl. Pohľady 1882 16, 104); ze slovenských kruhů pochází i bezcenný přehled „Náboženství pohanských Slovanů“ uveřejněný v Osvětě 1863, 213 sl. a J. Hollého Bájesloví pohan. Slovákov. Sebr. spisy III. 113. Vedle toho vznikla řada mythologií, které nebyly vůbec vytištěny. Takové měl v rukopisu na př. D. Vahylevič, Fr. Jachim, přítel Zapův a j.

<sup>3)</sup> Lelewel J. Część bajwochwalzca Słowian i Polski. Poznań 1857. (Srv. i jeho Polska. Dzieje etc. VIII, 9, IX, 3), Chodsko Alex. Contes des paysans des patries slaves. Paris 1864, Gergowicz E. S. Mitologia słowiańska w zarzysie. Lwów 1872. Szulc Kaz. Myticzna historia polska i mitologia słowanska. Poznań, 1880.

<sup>4)</sup> Trstenjak Dav. Triglav, mythologično raziskavanje. Lubl. 1874, Raziskavanje na polji staroslov. mythologie. Let. Mat. Slov. 1869, 5, 1870, 3, 1871, 172, Pretner Vjek. Mythologična crtica o starosl. božanstvu Homan. Zagreb, 1863. Rakovski Горскій Пжтникъ. Nový Sad 1857, Grujev J

tostí studií i lepší kvalitou.<sup>1)</sup> J. Srezněvského „Святылища и обряды языч. богослужения Славянъ“ byly do jisté míry základním dílem a A. Afanasjeva „Поетическія воззрѣнія Славянъ на природу“ poskytly aspoň přebohatý svod materiálu, nehledíc k mnoha jiným studiím. Celkem však možno říci, že slovanská mythologie stále se ještě utápěla v nekritickém přejímání různých bohů z pramenů nehodnověrných, z pozdních kronikářských výmyslů nebo z cizích, sousedních náboženství, nebo v přílišném spojování mythologie s historií jazyka, s národní poesí a že definitivní obrat k lepšímu, k větší prohloubenosti i větší kritičnosti nastoupil teprve od let osmdesátých minulého století vlivem některých studií a kritik A. J. Kirpičnikova, V. Jagiče, A. Brücknera, A. Potebni, N. Veselovského, N. Sumcova, T. Maretice, J. Karłowicze, Ř. Kreka atd., které ostatně předcházela již r. 1864 kritická stať Miklosichova o rusalkách,<sup>2)</sup> a větším rozvojem i prohloubením slavistiky vůbec.

Мифология 1873, Georgijev J. Старитѣ и днеш. вѣрованіи ча българитѣ. Трново 1900.

<sup>1)</sup> Srezněvskij J. J. Святылища и обряды языческаго богослужения Славянъ. X. 1846. 2. vyd. С. Пб. 1848. Роженицы у славянъ и другихъ языч. народовъ (Архивъ ист. юрид. свѣд. Калачова 1855), Объ обожаніи солнца у древнихъ славянъ. ЖМНП. 1846. I. I. Šeping A. Миен слав. язычества. М. 1849, Solovjev S. M. Очеркъ нравовъ, обычаевъ и религии Славянъ 1850, Holovackij J. F. Очеркъ старослав. баснословія. Львовъ 1860, Lavrovskij P. A. О мифическихъ вѣрованіяхъ Славянъ въ облакъ и даждь. С. Пб. 1863, Afanasjev A. Поетическія воззрѣнія Славянъ на природу. М. 1865—69, Kostomarov N. Слав. мифология. К. 1847, Нѣсколько словъ о славянорусской мифологии (Р. Дрѣвн. 1872), Kavčjev N. Главное антропоморф. боги слав. язычества (ФЗ. 1872. III.—V.), Potebnja A. (řada statí srv. Jagič Ist. сл. фил. 553, k nimž druží se ještě obširná pozdější práce Объясненія малорусскихъ и сродныхъ нар. пѣсень ФФВ. 1883—1887 a ve dvou otiscích), Hilferding A. Ist. балт. Славянъ. С. Пб. 1874 (Соч. IV. 150—226 podrobný výklad o bezích балт. Slovanů), Koljarevskij A. О погребальныхъ обычаяхъ языческихъ Славянъ. М. 1868, Kvašnin Samarin Очеркъ слав. мифологии (Р. Бесѣла 1872 Nr. 4), Nikišovskij Русское язычество. С. Пб. 1875, Plotnikov V. Замѣтки о сравн. мифологии М. Мюллера. Voronež 1880, Sokolov M. E. Старорусскіе солнечные боги и богини. Симбирскъ 1887; Mandelštam J. Опытъ объясненія обычаевъ индоевр. народовъ I. С. Пб. 1882, Syrcov Мировоззрѣніе нашихъ предковъ. I. Мифология. Kostroma 1897. Zde bych mohl připomenouti také některé stati F. J. Buslajeva uvedené A. Archangelskýmъ Къ лекціямъ по ист. р. лит. (Kazaň 1898) 19 (srv. též Jagič Ist. сл. фил. 538, 543), pak K. D. Kavelina stať napsanou k Terešienkovu dílu „Быть р. народа“ v Sovremenniku 1848. XI. Собр. Соч. IV. 2, a O. F. Millera stati literárne mythologické (Fagič I. c. 565).

<sup>2)</sup> Fr. Miklosich Die Rusalien (Sitzungsber. Akad. Wien 1864. Bd. XLVI.)

Od té doby objevují se konečně práce, které podaly už slušné a střízlivé obrazy o celku slovanské mythologie — ovšem stále vedle jiných bezcenných — a vyskytují se čím dále tím častěji i jednotlivé speciální práce přísně methodické a kritické. Celkový lepší přehled, ač není bez vad, máje dosti údajů prameny nedoložených,<sup>1)</sup> vydal Ř. Krek v díle „Einleitung in die slawische Literaturgeschichte“ (Graz, I. vyd. 1874, II. 1887), a ještě úplnější H. Máchal pod titulem „Nákres slovanského bájesloví“ (Praha 1891), spis stále cenný, pouze přetížený materiálem folkloristickým, jemuž později následoval od téhož autora menší spisek, stručnější, ale kritičtější „Bájesloví slovanské“ (v Praze 1907)<sup>2)</sup>. Nejobsáhlejší dílo střízlivě držené v tom směru, že vylučuje věci nedoložené, nehodnověrné a všechen folkloristický materiál, vydal L. Léger pod titulem „La mythologie slave“, Paris 1901,<sup>3)</sup> připraviv je řadou před tím uveřejněných článků.<sup>4)</sup> Menší dobrý přehled vyšel anonymně ve Lvově r. 1894.<sup>5)</sup>

Hlavní podnět pro rozvoj posledních 30 let dlužno však hledati v několika výborných kritických studiích z péra A. Kirpičnikova,<sup>6)</sup> Ř. Kreka,<sup>7)</sup> A. Sobolevského,<sup>8)</sup> N. Veselovského,<sup>9)</sup> T. Mare-

<sup>1)</sup> Srv. kritiku A. Brücknera v Archivu sl. Phil. XIV. 161.

<sup>2)</sup> Od téhož autora tiskne se nový populární spis o slov. mythologii v americké sbírce „The Mythology of all Races“. Boston. III.

<sup>3)</sup> Dílo vyšlo r. 1904 v Bělehradě v překladu srbském (přel. R. Agatonović), r. 1907 ve Filol. Zap. rusky (přel. A. Pasenko).

<sup>4)</sup> Esquisse sommaire de la mythologie slave v Revue de l'histoire des religions 1882 (srbsky Просв. Гласник 1883, česky Slov. Sborník 1883, rusky Filol. Zap. 1898), Études de mythologie slave (Revue de l'hist. rel. 1895). Zde bych uvedl ještě francouzskou stať A. Lefèvre Mythologie des Slaves et Finnois. Rev. de l'école d'anthr. VII. 1897.

<sup>5)</sup> M. K. O religii pogańskich Słowian. Lwów 1894. (srv. ref. Brücknerův v Kwart. hist. 1895. 677). Stručný přehled slovanského bájesloví vydal Z. Tobolka v Čas. spol. př. star. 1895, 20, jiný obsírný přehled vyšel v díle W. Bogusławského Dzieje Słowianszczyzny północno-zachodniej do połowy XIII. w. II. 710—862 (Poznań 1889). Neznáma mi zůstala knížka Świerzbinského Wiara Słowian, ich byt domowy i społeczny. Warsz. 1884. Zde bych nejlépe uvedl i zajímavou srovnávací práci J. Lipperta Religionen d. europ. Culturvölker d. Litauer, Slaven, Germanen, Griechen und Römer in ihrem gesch. Ursprung. Berlin 1881.

<sup>6)</sup> A. J. Kirpičnikov Что мы знаем достовернаго о личных божествах Славянъ в ЖМНП. 1885. IX. 47—65.

<sup>7)</sup> R. Krek Beiträge zur sl. Mythologie (Archiv sl. Phil. I. 134).

<sup>8)</sup> Волось и Владисл РФВ XVI (1886) 187.

<sup>9)</sup> Patří sem řada studií vyšlých v jeho seri „Разысканія въ области р. дух. стиха“, Главнѣ кар. VII, XIV (Zap. Akad. XLV., Сборникъ

tiče,<sup>1)</sup> W. Nehringa,<sup>2)</sup> Iv. Šišmanova,<sup>3)</sup> a hlavně V. Jagiče<sup>4)</sup> i A. Brücknera,<sup>5)</sup> k nimž se nejnověji přidružily práce J. Aničkova,<sup>6)</sup> Dm. Zelenina,<sup>7)</sup> St. Roźnieckiego<sup>8)</sup> a M. Arnaudova,<sup>9)</sup> od nichž uvádím zde pod čarou jen práce nejdůležitější. K nim druží se dále velká řada drobnějších a méně významných studií a článků buď autorů právě jmenovaných, nebo jiných slovanských i neslovanských, z nichž někteří pomáhali aspoň pilně a platně snášeti nový materiál. Srv. zejména v Polsku J. Karłowicze, S. Matusiaka, S. Zaborowského, v Rusku P. Syrku, J. Franka, A. Famincyna, Ed. Voltera, B. Ljapunova, V. Močulského, Vs. Millera, V. Hnatjuka, Srebrjanského, v Čechách Č. Zíbrta, Ad. Černého, J. Voráčka, J. Soukupa, na jihu M. Šrepela, I. Ivanova, T. Smičiklasy vedle autorů mnoha drobnějších statí, o nichž byla řeč výše na místech příslušných. Záslužná byla své doby i Azbukinova sbírka pohansko-mythologických dokladů z pozdější doby vymírajícího pohanství (XI.—XIV. stol.), ač se jinak opírá příliš o nekritického Afanasjeva.<sup>10)</sup> Dnes je ovšem práce Azbukinova na dobro překonána knihou J. Aničkova.

Akad. XLVI.) a stať o rusalkách v ЖМНП 1885 IX. Srv. Jagič Иср. сл. фил. 846.

<sup>1)</sup> F. Maretič Zu den Götternamen der balt. Slaven. (Arch. sl. Phil. X. 133).

<sup>2)</sup> W. Nehring Der Name Bělbog in der sl. Mythologie (Archiv sl. Phil. XXV. 66).

<sup>3)</sup> Iv. Šišmanov Приносъ къмъ нар. етимология (Сб. нар. ум. IX. 1893).

<sup>4)</sup> V. Jagič Myth. Skizzen (Archiv sl. Phil. IV. 412, 548 V. I, 166, VIII. 655).

<sup>5)</sup> Brückner A. Myth. Studien (Archiv sl. Phil. VI. 216, IX. 1, XIV. 161). Srv. dále Mithologia, jej dzieje, metoda i wyniki (Bibl. warsz. 1893. II. 490) a stať o mythologii slovanské v polské Encyklopedii IV. 2, 149 sl. (1912), v níž dostupuje Brückner na stupeň veliké skepse.

<sup>6)</sup> Aničkov J. Весенная обрядъ пѣсня на западѣ и у Славянъ. Спб. 1905. Язычество и древняя Русь I. (Спб. 1914).

<sup>7)</sup> Dm. Zelenin Къ вопросу о русалкахъ (Жив. Стар. XX. 1911. 357).

<sup>8)</sup> St. Roźniecki. Perun und Thor. (Archiv sl. Phil. XXIII. 462). Srv. k tomu stať K. F. Tiandera v Изв. отд. р. яз. 1902. III. 384.

<sup>9)</sup> M. Arnaudov Студии върху бълг. обреди и легенди. Сп. Akad. IV. 3. 1 sl. (1912).

<sup>10)</sup> Azbukin M. Очеркъ литер. борьбы представителей христіанства съ остатками язычества въ русскомъ народѣ XI—XIV в. РФВ. XXVIII. XXXVI, XXXIX.

Že ovšem nepřestal bujetí dilettantism až do nejnovější doby, dosvědčuje řada statí a knih zejména v literatuře české, srbochorvatské i jinde.<sup>1)</sup>

Všechny další podrobnosti literární viz výše v příslušných oddílech kapitoly o mythologii.

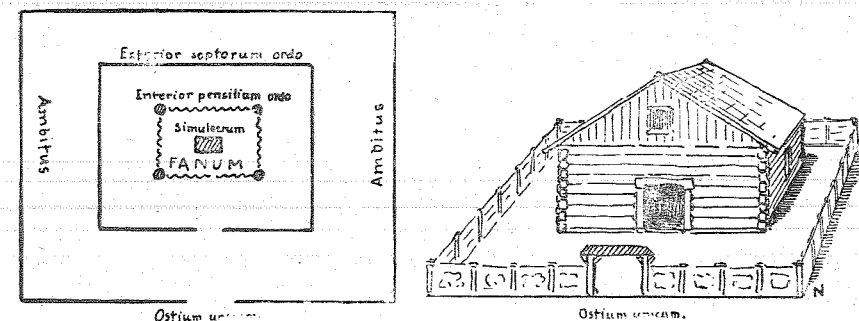
<sup>1)</sup> Vrcholu dospěl u nás J. Růžička Slov. bájeslovím (Praha 1906), s nímž srv. i statí V. Srby, VI. Havelkové, L. Bakešové, M. Procházkové a j. v Čas. olom. mus. 1903. 41, 95, 1905, 1, 1906, 96, 1908, 51. Na jihu sem patří Nik. Gržetič Gaspicev O vjeri starih Slovjena (Mythologia comparativa Slavorum). I. Mostar 1900 a Natko Nodilo Religija Srba i Hrvata. Rad LXXVII až CI. (1885—1890). Z polských knih sem patří L. A. Lubicze Mitologia słowiańska podług Naruszewicza, Lelewela etc. Warsz. 1911, z ruských A. Famincyna Божества древнихъ Славянъ. I. С. Пб. 1884.

## PŘÍDAVEK II.

### Popis Svantovitových chrámů v Arkoně.

Saxo Grammaticus XIV. (ed. Holder 564).

Střed města zabírala planina, na níž bylo viděti dřevěný, velice pěkný chrám, těšící se vážnosti nejen pro okázalou bohoslužbu, nýbrž i pro sochu boha uvnitř umístěnou. Ohrada chrámová na vnější své straně poutala pozornost pečlivými řezbami, obsahujíc rozmanité malování v hrubém a neumělém provedení. V ní toliko jeden vchod příchozím se otvíral. Svatyni samu pak obklopovala



Obr. 17. Chrám v Arkoně (rekonstrukce).

dvojí přepážka, z nichž vnější, ze stěn utvořená, nesla červenou střechu; kdežto vnitřní, toliko o čtyřech sloupech, místo stěn skvěla se visutými oponami a se vnější (přepážkou) nic neměla společného mimo krov a několik stropních trámů.<sup>2)</sup> Ve svatyni stála ohromná modla, přesahující svou velikostí kdejaký rozměr těla lidského, pozoruhodná čtyřmi hlavami a tolikéž šíjemi, z nichž dvě do předu, dvě do zadu se dívaly. Mimo to z předních i ze zadních

<sup>2)</sup> Význam tohoto místa není jasný.



hlav vždy jedna upírala své zraky v pravo, druhá v levo. Vyholení vousů a přistřižení vlasů tak bylo podáno, že myslil bys, že umělec schválně tu vyznačil účes u Rujanců obvyklý. V pravé ruce držela roh z různého kovu vyrobený, jež kněz obřadů boha znalý rok co rok vínem naplňoval, aby hádal tak ze stavu moku na úrodu roku příštího. Levá paže v bok byla opřena v podobě oblouku. Suknice sochy sahala až k holením, jež z jiného dřeva jsouce vyrobeny, tak neznatelně v kolena byly vkloubeny, že najíti místo, kde s nimi se spojovaly, bylo možno toliko při bedlivějším ohledání. Nohy spočívaly přímo na zemi, poněvadž podstavec jejich byl ukryt v zemi. Opodál bylo viděti udidlo, sedlo sochy a četné odznaky božské. Údiv nad tím zvětšoval meč neobyčejně veliký, jehož pochvu a rukojeť mimo skvostné tepání stříbrný zevnějšek pozornosti doporučoval. Slavnostní obřad na počtu (sochy) dál se tímto pořadem. Její kněz, který proti obvyklému ústrojí svých krajanů budil podiv dlouhými vousy a vlasy, den před posvátným obřadem čistival koštětem velice pečlivě svatostánek, do kterého pouze on směl vstoupiti, bedlivý pozor máje, aby v svatyni nedýchal; a tak kolikrát měl dechu nabrati nebo vydechhnouti, tolikrát běžel ke vchodu, patrně aby dech lidský přítomného boha neovanul a tím neznesvětil. Druhý den, zatím co lid čekal před vchodem, brával soše pohár z ruky a pozorně ohledav, zda snad z nalitého moku něco ubylo, soudil z toho o neúrodě roku příštího. Zjistiv to, nakazoval, aby nová sklizeň byla uschována pro dobu budoucí. Pakliže shledal, že nic z obvyklé náplně nechybí, prorokoval, že nadejdou léta úrodou požehnaná. Na základě tohoto znamení rozhodoval, aby se zásobami v příštím roce buď více nebo méně šetřilo. Vyliv pak staré víno k nohám sochy v oběť, prázdný pohár novým naplnil; a uctiv sochu tím, že na oko dal jí píti, prosil po té v slavnostní modlitbě jednak sobě, jednak vlasti všeho dobrého, spoluobčanům pak rozmnožení majetku a nová vítězství. Po modlitbě přiloživ pohár ke rtům jedním douškem jej vyprázdnil a vínem znova jej naplniv, vložil opět soše do pravé ruky. Také medový koláč, okrouhlý, téměř zvýši člověka, byl k oběti přinášen. Kněz, stavě jej mezi sebe a lid, ptával se Rujanců, zda ho za ním vidí. Když odpovídali, že ano, vyslovoval přání, aby ti samí lidé nemohli ho po roce viděti. Ale tímto projevem nežádal smrti ani sobě, ani svým krajanům, nýbrž bohatší sklizně pro příště. V zápětí jménem sochy pozdravoval shromážděné a povzbudiv je, aby i nadále zůstali bohu věrni, bedlivě šetříce obětního obřadu,

sliboval jim jako nejbezpečnější odměnu za toto uctívání vítězství na zemi i na moři. Po tomto úkonu zbytek dne bujným hodováním vyplňující, požívali při hostině dokonce obětních jídel, co jen hrdlo chtělo, nutíce oběti bohu určené, aby sloužily jejich obžerství. Při těchto hodech nedbati střízlivosti pokládáno za čin bohumilý, dbáti jí za hřích. Každý muž nebo žena dobrovolně přispívali rok co rok na uctění sochy jedním penízem. Jí též třetina výzbrojí nepřátelských a kořisti byla věnována, jako by s její pomocí věci ty byly získány a dobytý. Tento bůh měl dále přiděleno tři sta koní a tolikč průvodčích na nich jezdicích; ti celý svůj zisk, ať již přišli k němu výbojem nebo krádeží, odevzdávali v ochranu knězi; ten pořizoval z této kořisti různé odznaky a rozmanité ozdoby chrámové a ukládal je pod závory do truhlic, kde mimo množství peněz byly uloženy četné nachové látky stárim přeželelé. Tu dále bylo viděti spoustu darů od obcí i osob soukromých, jež snesly sem horlivé sliby těch, kdož prosili za nějaké dobrodiní. A tuto sochu příspěvky celého Slovanstva uctívanou i sousední králové ne bez jakési úcty k modloslužbě dary svými obmýšleli.

Tu sochu vedle jiných též danský král Sueno, aby ji získal, drahocenným pohárem počtil, dáváje přednost náboženství cizímu před domácím, začož jakoby za modloslužbu násilnou smrti pykal. Ještě jiné svatyně na četných místech měl tento bůh, jež spravovány byly kněžimi nižší důstojnosti a menší moci. Mimo to měl bělouše zvláštního jména, z jehož hřívý neb ocasu vytrhávati žíně bylo hříchem. Tohoto koně pásti a na něm jezdit směl toliko kněz, aby božské zvíře neztrácelo na své ceně, kdyby se ho častěji užívalo. Na tomto koni podle víry Rujanců Svantovit (tak totiž socha boha se nazývala) válčil prý proti odpůrcům své bohoslužby. Toho hlavní doklad byl ten, že kůň, ačkoliv jej na noc zavírali v stáji, býval vidán z rána zhusta tak spocen a blátem postříkán, jako kdyby při návratu z výpravy velice dalekou cestou byl proběhl. Také věštilo se pomocí téhož koně a takto: Když vidělo se jim zdvihnutí válku proti některé zemi, kněží rozstavovali před svatyní kopí ve třech řadách; a v každé z nich vždy dvě kopí jsouce skřížena a hroty dolů obrácena byla zarážena do země, při čemž řady jich byly od sebe stejně vzdáleny. K nim v době chystané výpravy po slavné modlitbě vyváděl kněz z předsíně koně s ohlávku a jestliže překročil řady před sebou dříve pravou než levou nohou, pokládalo se to za znamení příznivé pro vedení války; jestliže však levou nohou i jen jednou dříve než pravou

vykročil, plán napadnutí cizí zemi býval zanechán. A také předsevzatá plavba nebyvala dříve podniknuta, dokud neviděli znamení blahověstného vykročení třikráte za sebou. Ti pak, kdož za rozmanitým obchodem chtěli jíti, podle toho, s kterým zvířetem nejprve se setkali, soudili, že přání jejich se splní nebo nesplní. Byla-li znamení ta příznivá, s veselou vydávali se na cestu; pak-li nepříznivá, otočili se a šli domů. Také užívání losů nebylo jim neznámo; tak házejíce tři dřívka, na jedné straně bílá, na druhé černá do klína na místě losů bílými zdar, tmavými nezdar označovali. I ženy vyznaly se v tomto druhu vědění. Neboť sedíce u ohniště bez rozmýšlení namátkou dělaly v popelu čárky. Jestliže pak napočítaly číslo sudé, pokládaly je za dobrou předzvěst; při počtu lichém viděly v nich zlé znamení. — A tak král, chtěje z kořene vyvrátiti nejen opevnění, ale i bohoslužbu tohoto města, myslil, že zničením sochy vyhladí pohanství na celé Rujaně. Neboť nepochyboval, že, pokud ona bude státi, udolá spíše hradby kmene než jeho modlářství. A tak aby uspišil dobytí, dal spoustu dříví, k stavbě obléhacích strojů potřebnou, přivéztí z blízkých lesů za veliké námahy všeho vojska. Zatím však co dělníci pracovali na jejich sroubení, tvrdil, že zbytečně se tím lopotí, že dobudou města nad očekávání rychleji. K dotazu, na základě jakého znamení toho se dobral, řekl, že znamená to hlavně z té věci, že Rujanci, kteří byli kdysi podrobeni císařem Karlem a k jeho rozkazu odváděli poplatky sv. Vítu Corvejskému, mučedníku, po smrti vítězově chtějíce znovu svobody se domoci, zaměnili poddanství opět pohanstvím, postavivše si doma modlu, kterou přezvali svatým Vítem; a nestarajíce se více o mnichy Corvejské, počali soustřeďovati všechny své dávky k jejímu uctívání, říkajíce, že jsou svým Vítem spokojeni a že nepotřebují sloužiti cizímu. Proto prý na svůj svátek Vít rozboří hradby lidí, kteří mu dali tak obludnou podobu. A to právem, neboť musí prý potrestati za urážky ty, kdož svatou jeho památku spjali s modloslužebnými obřady. Toho, dokládal (král), dohaduje se nikoli výkladem snů nebo nahodilých jevů, nýbrž jen a jen důvtipem věštného ducha svého. Všem zdála se předpověď jeho spíše podivnou než věrohodnou.

Přeložil V. Niederle

## Doplňky a opravy.

Nová velká sbírka bulharského folkloru vydaná *D. Marinovem* v Сборн. за нар. умотвор. и народописъ. XXVIII. pod titulem „Народна вѣра и религиозни народни обичаи“ r. 1914 došla mne teprve během tisku a mohl jsem proto materiálu jejího použití jenom z části. Proto zde odkazuji k ní ještě dodatečně v těchto bodech:

K str. 36 o bloudění duše na zemi po 40 dní — *Marinov* 228.

K str. 38 o navjácích — *Mar.* 218, o vampyrech a vlkodlacích 216 sl., 221.

K str. 50 o stopaninu (pradědu), jenž někdy nabývá i podoby hadí — *Mar.* 212, 535, 543, 562.

K str. 66 o bulharských orisnicích, jež v Makedonii slují též рѣченици, нареченици, наржченици — *Marinov* 170 sl.

K str. 70 o personifikacích nemocí a bolestí — *Mar.* 192 sl.

K str. 73 o úloze kohouta v bulh. folkloru — *Mar.* 88 sl.

Jiný materiál zařazen byl do příslušného textu.

Rovněž se mi teprve během tisku dostal do rukou sborník tradic, poutajících se k době žní u Slovanů, spec. u Poláků vydany *Janem Bystrohem Zwyczaje żniwiarskie w Polsce* (Krak. Akad. 1916). Poukazují zde zejména na výklady o demonech v obilí se zdržujících a v poledne se objevujících (polednice, baby žitné), a dále o demonech v podobě vlka, svině, psa a jiných zvířatech. (3 sl., 10.) Také rusalku pokládá za demona obilního (13). O jiném materiálu odsud čerpaném viz příslušná místa v textu. O úloze kohouta při pracích žňových str. 77 sl.

K str. 34. Neznámého původu je stč. *dehna* — zlý duch, čert v slovnících XIV. stol. (*Gebauer* Stč. sl. I. 220).

K str. 53. pozn. 3. přípoj: O vztahu sl. vil a rusalek ke germánské mythologii psal *F. J. Buslajev* v stati О сродствѣ слав. виль, русалокъ и полудницъ съ нѣмецкиш вѣльфами и валькириями (Истор. очерки 1861, 231—241).

K str. 68 pozn. 5 přípoj, že článek Srezněvského vyšel v *Archivu Kalačova* kn. II. 1 (1855).

K str. 78 přípoj doklad o ctění měsíce na Rusi z Ústavu bělečského čl. 126 (*Golubinskij* Ист. р. ц. I. 2, 546).

K str. 79 pozn. 3: Na ctění slunce u pohanských Slovanů svědčí dále přísahy k slunci (s palci nahoru obrácenými), jež se udržely ještě za doby křesťanské, zejména při přísahách rytířských, jak ukazuje řada českých

a polských dokladů ze XIV.—XVI. stol. Je to zřejmý survival ze staré doby pohanské a to už z pravěku indoevropského. Srv. o tom novou práci *VI. Semkowicz Przystań na słońcu*. Krak. 1916 (Odb. z ks. ěgi pam. ku czci B. Orzechowicza II.). Týž také kult sv. Eliáše pokládá za přejatý kult Heliův (str. 19).

K str. 124. Al. Brückner nejnověji (Národopisný Věstník 1917, 78) spojuje jméno Rgla s místním názvem velkopolským Rgielsko a na tomto základě pokládá Rgla za boha slovanského.

K str. 133 pozn. 3. připoj, že jméno Radhošť nalézáme na Valašsku ještě dvakrát v topografické nomenklatuře, v Léskovci a v Raketnici (*Válek Čas. mor. mus.* 1907, 57).

K str. 183 připoj na konec pozn. 1: Slavnostní modlitbou prosil velebněz Svantovitův v Arkoně sobě i vlasti všeho dobia, spoluobčanům pak rozmnožení majetku a nová vítězství. Pak vypil pohár vína jedním douškem.

K str. 264. Slované na Mohanu byli ještě v XI. stol. z větší části pohané, jak vidno s usnesení koncilu bamberského r. 1058 (*Hartzhelm Conc. Germ.* III. 126).

Na konec poznamenávám, že nezřetelností tisku v korekturách stalo se, že na několika místech vsazeno bylo v *kursivě* omylem s za z nebo naopak.

## Rejstřík jmenný a věcný.

- |                                   |   |
|-----------------------------------|---|
| abortivní prostředky 220          | calendae 244  |
| Adonie 259                        | Cica 159  |
| amulety a talismany 221           | contina 194   |
| animalismus 23                    | ctění předků 21, 34, 40   |
| animismus Tylorův 19              | ctění stromů 75, slunce, měsíce a hvězd 78, ohně 81                           |
| Arkona, chrámy 137                | ctění zvířat 71   |
| asylu právo 236                   | czajczaduch 46  |
| bába 47, b. žitná 47              | čarodějové vůbec 205, různé druhy 208, u Rusů 213, revoluce jimi vyvolané 216 |
| балій, баяльникъ 209              | čáry v popeli 228   |
| balvan 204                        | čatež 64  |
| баднак 83, 203                    | Černobog 159  |
| банныкъ 46                        | čert 34   |
| beregyně 43                       | чугайстер 64  |
| Bělbog 160                        | Dabog 110   |
| бълунъ 46, 64                     | Dažbog 109  |
| běs 33                            | dehna 293   |
| бісица 64                         | demonologie vůbec 18, slovanská 26  |
| Blažej sv. 113                    | demonův vznik 20, 21, 24  |
| bludička 64                       | děd 46  |
| блудъ 64                          | dědkové 41, zapeční (zapěšni) 61  |
| bobovnice 64                      | Děva, Děvana 176  |
| Boda 169                          | Div 31, diva 32, 61   |
| bogienka, bogunka 64              | divá panna, žena 64   |
| bohův vznik 25, 87, název bogъ 87 | divé dekce, devojke 64  |
| bohyně, božec 64, 211             | Dlugošovi bohové 166  |
| солотяникъ 64                     | Dodola 257  |
| соровик 64                        | доля 70   |
| bosorka 64                        | домовой, домовик 46   |
| boža kosc 46                      | doszenyk 211  |
| bože sedleško 46                  | drómny 46   |
| božič 83, 203                     | дружичало 260   |
| božnik, božnica 53                | dualismus dobra a zla 161   |
| бродница 64, 210                  | duše představa 20, 35   |
| brunčadlo 64                      |   |
| буякина 64                        |   |
| býka ctění 72, 157                |   |

душегубство 221  
 dvojvěrství 273  
 дворовой, дворникъ 46  
 Dzewana 168, 176, 250  
 dziwica, dziwożona 64  
 Dzydzilelya 168, 176  
 джин 47  
 Eliáš sv. 104  
 extase čarodějů 224, 227  
 fetišismus 23  
 Flins 158  
 folklór moderní 15  
 German (Džerman) 257  
 Gerovit 149  
 gestrin 64  
 гледачъ 211  
 Gederac 156  
 gotské hry 57  
 grab 64  
 гуменникъ 46  
 güörgönek 47  
 had hospodář 47  
 had ohnivý 64  
 hadač 209  
 hádání budoucnosti 224  
 Hammon 157  
 hasrman 64, 65  
 hejkal 64  
 Hennil 156  
 hobr 64  
 hospodářiček 46  
 хлѣвникъ 46  
 hvězd pozorování 227  
 chmurník 79  
 Chors (Churs, Chers, Chros) 130  
 chrámy 189  
 idóly 195, prilvické 163  
 incantatio 211, 223  
 istukan, stukan 204  
 Ivanъ-dan 252  
 Jaga baba, Jaga bura 79  
 jedubaba, ježibaba 64  
 jeskyně posvátné 195  
 Jasza, Jesza 168, 174  
 jezinka 64  
 jízda králů 251  
 juda 61  
 Julius 158, 203, Julblock 158, 204

Kalojan 257  
 калуш 64  
 каръ 203  
 klekánice 64  
 клѣцникъ 46  
 Klimba 166  
 kněží 207, 230, různé druhy 232,  
 organisace 233, obživa a příjem  
 234, věštby 236, 239  
 кобникъ 211, 228  
 кобъ 228  
 kobolt, kobod, koblik 46  
 колдунъ 211  
 koleda 243  
 ковюшникъ 46  
 Kostroma 257  
 Kostrubonko 257  
 kračun 248  
 králové rusadlní 56  
 královničky 252  
 Krasatina modla 166  
 krašnie 46  
 kres, krės, kresnica 252  
 Krodo 159  
 Krosina 165  
 krosnie 46  
 krzak, krzešlak 46  
 křesťanství příchod 264  
 křestění 269  
 kubočik 46  
 кучарица, кучна зміја 48  
 кудесникъ 210  
 кукусы 222  
 kulty pohanské 182  
 kumir 197, 204  
 kupalo, kupadlo 252  
 kúzlo, kúzelník 210  
 Lada, Lado 172  
 lafanec 83  
 Leda 173  
 lékaření čarodějů 218  
 lekovnik 209  
 lel 174  
 лесной царъ 64  
 лѣшій, лѣсовикъ 64  
 ligatura 222  
 licho 70  
 лісун, лізун, лісовик 64

лисуика 64  
 літавецъ 64  
 litavec 83  
 lucek, lutek 46, 47  
 Lyada 168, 172  
 магесьникъ, магиникъ 211  
 magie vznik a vývoj 24, 205  
 мамона 65  
 манья 65  
 manismus Spencerův 21  
 Marzana 168, 177  
 Mařena, Mařena 249  
 masky při slavnostech 245  
 matka země 85  
 mátoha 65  
 mavka, majka 38  
 medulina 64  
 modla 183, 204  
 modlitba 182  
 моховик 64  
 Mokoš, Mokuša 122  
 monotheism u Slovanů 177  
 Morana 177  
 mořské panny, device 64  
 muž lesní, divý 64  
 múra 44  
 наречница 66  
 наузь 222, наузникъ 210  
 návaz, návuz 222  
 навезатель 211  
 nav, navje 37, navka 38, 53, 64  
 nesmrtelnost 39  
 Nestinarů obřady 227  
 nocnica 64  
 Nuj, Nyja 38, 168, 175  
 nyks, nykus, nyksowka 64  
 обавникъ 209  
 obět 183, oběti lidské 237  
 oběti vodám 58  
 obžinky 263  
 очеретяникъ 64  
 odmjanka 64  
 ohně stění 81, oheň živý, boží 82  
 ohnivý muž 83  
 oltáře obětní 188  
 орисница 66  
 осинавецъ 64  
 osud 66

отрава, отравникъ 209, 211, 219  
 Ovsenъ (Avsenъ) 248  
 ozrut 64  
 ranbabylonismus 23  
 ranny lesní a vodní 53, 64  
 parentalia 57  
 Parky 69  
 пасиник 46  
 reklo 39  
 Reperuda 257  
 перелестникъ 64  
 pereplut 43  
 Perun 93  
 philacteria 222  
 підлесник 64  
 Pizamar 153  
 planetnica 64  
 planetnik 79  
 plivník 83  
 plon 48, 83  
 pluh při koledě 245  
 Podaga 155  
 подовинникъ 46  
 подпечка 46  
 podzimtek 46  
 pogoda, pohoda 80, 168  
 pogwizd, pochwist 79  
 rohanství zánik 264  
 покутникъ 64  
 Polel 174  
 полевой, полевикъ 46, 64  
 polednice 64  
 polnocnica 64  
 polykefalism idolů 198  
 Porenutius 98, 153  
 Porevit 153  
 потворы 224  
 потерча 64  
 пожерчук 64  
 правилецъ 211  
 praeanimismus 23  
 pramenu 7  
 prespalnica 47  
 Pripegala 155  
 prišerpač 64  
 Prove 153  
 Prporuša 257  
 przypłodnica 64

ptakopravectví 227  
 Pýrin 99  
 Radogost 131  
 radunica 260  
 ráj 38  
 rarášek 46  
 Rinvit 153  
 risale, risalček 56  
 Rod 67  
 rodička 66  
 rodjenica, rojenica 66  
 рогинка 64  
 попата 191  
 rosalia (rosaria) 260  
 рожаница, рожденица 66  
 Rugievit 149  
 rusadla 56, 260  
 rusalije 51, 54, 260  
 rusalka 53  
 ružičalo, družičalo 51, 260  
 Rъgl 124  
 samodiva 59  
 samovila 61  
 сарайникъ 46  
 счастье 70  
 serpownica, serpjelbaba, serpašyja 64  
 Симъ, Simargl 124  
 Siva 154  
 сјен, сјеновик 47  
 Skalojan 257  
 скарбник 46  
 skrzat 46  
 skřítek 46  
 slava 52  
 slavnosti pohanské 236, výroční 242  
 slunce stění 78, symboly 80  
 směrka 64  
 smjertnica 64  
 smok 47, 48, 83  
 sobótka 252  
 socha 203  
 sojenica 66  
 срећа 70  
 stado 255  
 stod 203  
 стопанъ 47, 50, 58  
 страдча 64  
 Stribog 80, 119  
 sulde 225  
 Svantovit 136  
 Svarog 105  
 Svarožič 106, 133  
 svastika 84  
 světloňoš, světýlka 64, 83  
 Swentebueck 72, 157  
 sudička, sudjenica, sujenica 66  
 судьба, судина 70  
 šamanů vliv 225  
 šetek (šotek) 46  
 šent 47  
 šerawa 64  
 škriat 46, škratec, škrapec 47  
 špirek, špiritus 47  
 świetosówka 64  
 świstun 79  
 табунникъ 46  
 Tiarnaglofi 153, 159  
 топельникъ 64  
 topielec, topich 64  
 totemismus 73  
 trěba 186  
 Triglav 150  
 Trojan 125  
 Turova božnice 104, 191  
 Turupit 153  
 уборіе дома 57  
 ubožije 42  
 удѣльница 66  
 újemnice 64  
 upír 43  
 урисница, уресица 66  
 Usenъ, 248  
 Uslad 128  
 усун 70  
 vajanno 252  
 vampyrism 37, 43  
 wasyrman 64  
 večernice 64  
 věd, vědun, vědma 209  
 vědi měsíc požírající 229  
 Veles 112  
 věrnice 79, větr, vichor 79  
 věstec, вѣщій 209  
 věštění kněžské 236 pomocí koní 240  
 věštice 66  
 vila 59

víra v jednoho boha 177  
 висілникъ 64  
 Vít sv. 140  
 Vitelubbe 157  
 vlkodlak 43  
 водяникъ, водовикъ 64, 65  
 vodník, vodní panna, wodny muž 64  
 wodrnyks 64  
 volchvъ 208, viz i čaroděj  
 Volos 112, Volsi 115  
 волосатка 47  
 worawa 64  
 wosudnica 66  
 врачъ 210  
 vraž, vražka, ворожець 209, vražď  
 210  
 Vulcani olla 107, 237  
 wurlawa 64  
 vynášení Mařeny (smrti) 249  
 vysoko 191  
 zaklínač 211  
 zaříkání 211, 223  
 здиач, здух 79  
 зелія, зелиничество 213, 218  
 Zelu 165  
 země stění 85  
 zlatá bába 66  
 zlyden 52  
 zmek, zmok 47, 83  
 zmij 48, 83  
 знахаръ 211  
 zora 79  
 žrec 231  
 zrut 64  
 Zywy 168, 175  
 želkinje, želna žena 66  
 ženy lesní a vodní 53, 64  
 žertva, žrec 187  
 жировникъ 46  
 žitgola 47, 64  
 žitná bába 47, 64  
 житни дѣдо 46, 64  
 Živa 154  
 żywie 48

## OBSAH ODDÍLU VI.

Předmluva . . . . .	5
I. <i>Prameny</i> . . . . .	7
II. <i>Slovanská demonologie</i> . . . . .	18
1. Úvod . . . . .	
2. Demonologie . . . . .	26
3. Ctění předků a demoni z toho vzniklí . . . . .	34
4. Bytosti osudové . . . . .	66
5. Ctění zvířat . . . . .	71
6. Animisace zjevů přírodních . . . . .	75
III. <i>Slovanská theologie</i> . . . . .	87
1. Bohové širšího významu (Perun, Svarog, Dažbog a Veles) . . . . .	93
2. Okruh bohů ruských . . . . .	116
3. Okruh bohů polabskobaltických . . . . .	128
4. Bohové ostatních Slovanů . . . . .	164
5. Víra v jednoho, nevyššího boha . . . . .	177
IV. <i>Kulty pohanské</i> . . . . .	182
1. Oběti a chrámy . . . . .	182
2. Idóly . . . . .	195
3. Čarodějové a kněží . . . . .	205
4. Výroční slavnosti . . . . .	242
V. <i>Příchod křesťanství a zánik víry pohanské</i> . . . . .	264
VI. <i>Přidávky</i> I. Přehled prací k slov. mythologii . . . . .	281
II. Popis Svantovitových chrámů v Arkoně . . . . .	289
Opravy a doplňky . . . . .	293
Rejstřík . . . . .	295

