

Dynda, Jiří

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

Sacra. 2012, vol. 10, iss. 2, pp. 33-48

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/127318>

Access Date: 17. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

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

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

Abstract

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

Keywords

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

Klíčová slova

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

Úvod

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

V dumézilovském trojfunkčním ideologickém systému² spadají do hájemství I. funkce – tedy do sféry „svrchovanosti“, přesněji do jejího nábožensko-posvátno-magického pólu, který je komplementárním doplňkem pólu legalisticko-právně-vládnoucího (Dumézil, 1948). Dumézilovské prizma bude pro mne v této práci ústředním komparativním prostředkem k vymezení role předpokládaných prvofunkčních specialistů u Slovanů v rámci toho, co víme o jejich sociální organizaci.

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

Společnost

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Tak na naší zemi carové vznikli:

Ze svaté hlavy Adamovy;

Tak se počali knížata-bojaři:

Ze svatých ostatků Adamových;

Z toho jsou rolníci pravoslavní:

Ze svatého kolene Adamova.¹⁴

Text nápadně připomíná líčení o stvoření čtyř společenských tříd ve védské Indii, jak ho známe ze *Rgvédu* 10.91, z tzv. *Purušasúkty*, kde se popisuje jejich vznik z kosmické prabytosti jménem Puruša. Nemusíme ale chodit tak daleko, neboť obdobnou představu nalezneme ve středověkém Lucidáři (*Elucidarium*) od Honorie Augustodunského z přelomu 11. a 12. století – zde je církev vykreslena jako tělo Kristovo a stejně jako v případě *Golubiné knihy* či z 10. knihy *Rgvédu* zde členění postupuje od hlavy (proroci, apoštolové, klerici, poslušní členové církve), přes ruce (obhájci církve) až po nohy (rolníci, kteří živí církev) (*Elucidarium* I, 197, cit. dle Gurevič, 1996: 325–326; 351). Přijmeme-li hypotézu o možné genetické souvislosti těchto představ (srov. Lajoye, 2013), Kristus z Lucidáře či „Adam“ z *Golubiné knihy* by tedy mohli být jakýmsi „křesťanským nátěrem“ na této původně indoevropské mytologické prabytosti, z níž je stvořen svět společenského uspořádání. *Golubinaja kniga* nicméně vůbec nezmiňuje okrajovou třídu nevolníků či otroků. Řeč je zde pouze o carech, knížatech-bojarech a rolnících. Knížata-bojaři snad odpovídají II. funkci; do druhé funkce však zřejmě spadají i carové, kteří zde uzurpují pozici, jež by analogicky patřila prvofunkčním bráhmanům (kteří byli stvořeni z lebky Purušovy), a doplňují tak výše zmíněný a níže v této práci rozvedený výklad o nejasné pozici krále/cara¹⁵ (obecně: svrchovaného vládce) na samotném rozhraní první a druhé funkce, popřípadě zcela mimo všechny tři funkce. Oproti tomu pozice rolníků, kteří vznikli z Adamova kolene (a jsou tedy v pravém smyslu jeho *pokolením*), je jasná – zjevně náleží třetí funkci.

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

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

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

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

na Balkán (Curta, 1999: 19–34, stručně pak Curta, 2011: 30). Curta zde aplikuje antropologický model tzv. *big men* a *great men*,¹⁶ které odlišuje od *náčelníků*. *Náčelník* je podle Curty mužem, jehož moc je udělována konsensem kmenové rady a často vychází i z rodové autority¹⁷ – ve slovanském prostředí tomuto typu odpovídá „král“ (*basileus*) byzantských pramenů; *náčelníci* se vyznačovali diplomatickou vzdělaností a širokými řadami poddaných. Oproti tomu *great-man* získává své společenské postavení skrze své mimořádné fyzické dispozice a osobní zásluhy, to zejména ve válečných záležitostech – tímto typem mohl být např. sklavinský vůdce Ardagast (Curta, 1999: 24). A nakonec, moc postav typu *big-man* plynula z manipulace s bohatstvím a byla získatelná a zvětšitelná – sice obtížně, ale přece – hospodářskou soutěží s osobami stejného postavení. Takovými postavami mohli podle Curty být sklavinský Dauritas ze zprávy Menandra Protektora, anebo kupec Sámó, zmiňovaný Fredegarem (Curta, 1999: 25; Curta, 2011: 31).¹⁸ V těchto třech typech vysokých postavení můžeme podle mého přesvědčení spatřit jejich dělení na základě tří funkcí: *náčelníci* (I./II. funkce), *great-men* (II. funkce) a *big-men* (III. funkce), což by nám mohlo potvrdit výše uvedenou hypotetickou rekonstrukci. To, že se nejedná o stratifikaci společnosti jako takové, nýbrž rozdělení představitelů jejích elit, nijak neodporuje Dumézilovým zjištěním, neboť podle něj se trojfunkční členění týká zejména těchto předně postavených, elitních a exemplárních zástupců všech tříd společnosti (Dumézil, 1997: 69n).

Můžeme tedy uzavřít, že v rekonstruované podobě slovanské společnosti můžeme pozorovat podobnosti s germánskou, osetinskou¹⁹ a potažmo védskou sociální stratifikací. Jeden zásadní rozdíl od germánského sociálního modelu však staroslovanská společnost přeci jen měla – u Slovanů máme totiž z jiných pramenů jasně doloženu existenci kněžské, čistě prvofunkční „vrstvy“, zaměřené na věci spojené s náboženstvím a sférou práva a posvátna ještě jiným způsobem, než tomu bylo u kmenových předáků. Postavení těchto lidí coby „společenské třídy“ však nebylo úplně jednoznačné.

Sakrální král

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Polabští kněží

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

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

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

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

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

Ve Štětíně, důležitém přístavním městě na řece Odře, byl v každém ze čtyř chrámů jeden *sacerdos* (Herbord, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* II.33; *FHRS* 27.11–12),²³ přičemž nad nimi stál velekněz (*pontifex*), patrně sloužící hlavnímu štětínskému bohu Triglavovi (Ebbo, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* III.1; *FHRS* 35.19–20). Bohatství chrámů plynulo z desátků odváděných z válečných kořistí celého Pomoří (Herbord II.32; *FHRS* 26.7–9).²⁴ Ránskému Svantovitovi ve městě Arkona na ostrově Rujana byly kromě darů od prostých lidí a kupců odváděny i každoroční obětní dávky (Helmold, *Chronica Slavorum* I.6, I.36 či I.38; *FHRS* 42.32n, 43.19–23 či 43.29–32). Svantovitův *pontifex*, pod nímž byla ještě hierarchie nižších kněží (Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum*, XIV.567; *FHRS* 51.16),²⁵ byl podle Helmolda ctěn více než sám kníže, který na něm byl závislý v rozhodování (Helmold I.36; *FHRS* 43.20–21).²⁶ Velekněz svolával sněmy, vyjednával s nepřáteli o míru²⁷ a velel družině zasvěcené bohu, čítající 300 jezdců (Saxo Grammaticus XIV.566; *FHRS* 50.39–51.6). Svarožicovi kněží v lutické Retře byli voleni sněmem, měli výjimečně prestižní společenské postavení, mohli jednat s poselstvy a svými dlouhými vlasy a vousy se odlišovali od ostatních obyvatel (Tak např. Saxo Grammaticus XIV.565; *FHRS* 49.40–42). Důležité postavení na sněmech měli prý také kněží ve Volyni a ve Štětíně (Ebbo II.1 a III.16; *FHRS* 32.2–27 a *FHRS* 39.26–31).

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

Kněží organizovali velkolepé slavnosti,²⁹ prováděli oběti (přičemž středověké kronikáře zaujala zejména lidská oběť³⁰) a řídili věštby. Z vína v picím rohu velekněz

²³ „[...] *habuitque unum de quator sacerdotibus templorum custodem diligentissimum.*“

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

²⁵ „[...] *minoris potentiae flamines.*“

²⁶ „[...] *maior flaminis quam regis veneratio apud ipsos est.*“

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

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

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

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

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

Věštcí, čarodějové a volchvové

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

³⁷ Ke všem významům viz též zevrubně Lubotsky, 2007: 3290–3307.

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

Igrici

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

Závěr

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

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

Navic se domnívám, že Dumézilův koncept polarity mezi právně-řádně-společenenským a magicko-chaoticko-divokým pólem v první funkci (tedy tzv. polarita Mitra–Varuna) (viz Dumézil, 1948).³⁹ by mohl na tomto místě být vhodným způsobem, jak vysvětlit rozpor mezi „kněžími“ (polabskými *sacerdotes* i všemi doklady králích-kněžích) a „čaroději“ (tedy ruskými volchvy a postavami, o nichž se zmiňuje Kosmas, *Homiliář opatovický* či folklorní prameny a lidové pojetí světců ve středověku⁴⁰). Problematickým bodem takových spekulací tak

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

⁴⁰ K tomu viz skvělý vhléd v Gurevič, 1996: 128–156.

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

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

Seznam použité literatury

Prameny:

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

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

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

Sekundární literatura:

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

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

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