

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav filozofie a religionistiky

Bakalářská práce

Obor religionistika

Perun z perspektivy srovnávací religionistiky

Perun from the Perspective of Comparative Method in Religious Studies

Autorka:

Karolína Zetková

Vedoucí práce:

Mgr. Jan Kozák, Ph.D.

Praha 2023

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem tuto práci vypracovala samostatně a řádně v ní cituji všechnu použitou literaturu a prameny. Práce nebyla použita k získání jiného, či obdobného vysokoškolského titulu.

V Praze, dne 7. 8. 2023

Karolína Zetková

Poděkování

Na tomto místě bych chtěla poděkovat Mgr. Janu Kozákovi, Ph.D. za odborné vedení mé práce, jeho čas, cenné poznámky a možnost častých osobních konzultací. Dále bych tímto chtěla vyjádřit poděkování mé rodině a blízkým za jejich velkou podporu.

Abstrakt

Tato bakalářská práce se zabývá srovnávacími metodami významných badatelů Friedricha Maxe Müllera, Georgese Dumézila a Mircea Eliadeho a aplikací jejich teorií na slovanského boha Peruna. Práce popisuje a analyzuje teorie těchto badatelů a zkoumá, jak se vztahují k Perunovi, tak jak je interpretován ve slovanském náboženství. Výsledkem práce je srovnání a zhodnocení metod jednotlivých badatelů s cílem ukázat, jak tyto metody mohou přispět k lepšímu pochopení slovanského boha Peruna i přes nedostatek pramenů.

Klíčová slova

Komparativní mytologie, Friedrich Max Müller, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Perun, indoevropští hromovládci

Abstract

This bachelor thesis deals with the comparative methods of prominent scholars Friedrich Max Müller, Georges Dumézil and Mircea Eliade and the application of their theories to the Slavic god Perun. The thesis describes and analyzes the theories of these scholars and examines how they relate to Perun as interpreted in Slavic religion. As a result, the thesis compares and evaluates the methods of each scholar in order to show how these methods can contribute to a better understanding of the Slavic god Perun despite the lack of sources.

Key words

Comparative mythology, Friedrich Max Müller, Georges Dumézil, Mircea Eliade, Perun, Indo-European thunder gods

Obsah

1. Úvod.....	6
2. Komparace a komparativní mytologie.....	7
3. Komparatistika na půdě Indoevropanů a samotný význam pojmu indoevropský ...	10
4. Perun.....	12
4.1. Další indoevropští hromovládci.....	13
5. Komparativní teorie Friedricha Maxe Müllera.....	15
5.1. Aplikace Peruna v komparativní teorii Friedricha Maxe Müllera.....	17
6. Komparativní teorie Georgese Dumézila.....	19
6.1. Aplikace Peruna v komparativní teorii Georgese Dumézila.....	22
7. Komparativní teorie Mircei Eliadeho	24
7.1 Aplikace Peruna v komparativní teorii Mircea Eliadeho.....	26
8. Závěr.....	28
9. Bibliografie.....	30

1. Úvod

Tato bakalářská práce se zaměřuje na srovnávací religionistiku a velmi významné badatele v této oblasti, jejichž teorie budu aplikovat na slovanského hromovládce Peruna. Teoretiků zabývajících se komparativní mytologií je mnoho, nicméně vzhledem k rozsahu této práce jsem se rozhodla zvolit pouze tři, a to Friedricha Maxe Müllera, Georgese Dumézila a Mircea Eliadeho. Metody srovnávací religionistiky se zabývají srovnáváním a hledáním podobností mezi různými náboženskými systémy a dalšími hromovládnými božstvy, a to především z oblasti Indoevropánů.

Slovanského boha Peruna jsem si pro svou práci zvolila z toho důvodu, že i přes skutečnost, že je jedním z nejvýznamnějších božstev slovanského panteonu, existuje jen málo písemných pramenů a průkazných záznamů o jeho mýtech a kultu. Vzhledem k této skutečnosti je komparace jedním z mála přístupů, které můžeme použít, abychom z toho mála, co o Perunovi víme, zkusili vykresat trochu více. Porovnáním s jinými božstvy z různých náboženských tradic můžeme odhalit podobnosti, odlišnosti a vzorce, které nám pomohou lépe porozumět Perunovi a jeho významu a roli ve slovanském náboženském systému. Studium Peruna a slovanského náboženství v rámci srovnávací religionistiky nám může poskytnout přehled o kulturních a náboženských tradicích této oblasti a o jejím historickém vývoji. Cílem této práce je tedy ukázat význam komparativních metod ve studiu náboženství a jejich prezentace na příkladu Peruna.

Srovnávací religionistika se zaměřuje na srovnávání různých náboženských tradic a systémů a snaží se identifikovat jejich vzájemné podobnosti, odlišnosti a vztahy mezi nimi. K bádání o původu a podobnostech různých náboženství světa využívá více druhů komparativních metod. Pohled na boha Peruna skrze komparatistiku nám může pomoci objasnit určité nejasnosti, jako například odкрыtí přesnější symboliky boha Peruna, spojení jeho „osoby“ a významu s dalšími božstvy jiných kultur, a to v rámci slovanského náboženství, indoevropských panteonů nebo konkrétněji o indoevropských hromovládcích.

Bakalářskou práci jsem rozdělila do několika kapitol, z nichž každá se věnuje konkrétnímu aspektu srovnávací religionistiky a jeho aplikaci na postavu Peruna. V první kapitole se seznámíme s obecnou definicí komparatistiky, která představuje základní principy srovnávacího studia náboženství. Ve druhé a třetí kapitole si ve stručnosti představíme význam pojmu „indoevropský“, který je pro nás zásadní z důvodu toho, že slovanské náboženství spadá do kategorie indoevropských náboženských tradic. Následující kapitoly se již věnují komparativním metodám jednotlivých badatelů, přičemž každá kapitola představuje základní principy dané metody a následně se zabývá jejich aplikací na boha Peruna. Tímto způsobem se můžeme dozvědět více o typologii¹ boha Peruna, která nám umožňuje identifikovat společné aspekty a vzorce, které se vyskytují napříč různými časovými obdobími a kulturami. Na závěr své bakalářské práce shrnuji získané poznatky, důsledky a význam pro srovnávací religionistiku při studiu Peruna.

¹ Typologie je metoda, která se používá k rozdělení prvků nebo jevů do typů či kategorií na základě jejich společných znaků, vztahů apod.

2. Komparace a komparativní mytologie

Pro pochopení komparativní metody, která nás bude doprovázet celou mojí prací, jsem se rozhodla zařadit velmi stručnou definici komparace. Komparace jako taková je přirozeným aktem v každodenním lidském jednání. Jedná se o intelektuální proces, který srovnává podobnosti a odlišnosti v rámci našeho pozorování. Tento proces nám umožňuje identifikovat určité vzorce, pomocí kterých dokážeme objekt našeho pozorování klasifikovat. Nakonec můžeme díky těmto klasifikacím odhalit model toho, co by mohlo být příčinou oněch pozorovaných jevů.²

Na počátku druhé poloviny 19. století komparativní metoda, která se zaměřovala na srovnávání vícejazyčných jmen božstev z různých kultur, zažila sérii úspěchů. Byla používána ve světovém měřítku a přinesla cenné poznatky o podobnostech a paralelách mezi náboženskými systémy. Avšak s nástupem pozitivismu byla komparativní metoda kritizována a téměř opuštěna. Pozitivistické kritiky argumentovaly, že tato metoda je příliš abstraktní a nedává dostatečné důkazy a pevných základů pro své tvrzení. Pro obnovení využívání komparativní metody je nezbytné znovu definovat badatelské cíle a způsob práce. To znamená, že je třeba přehodnotit a aktualizovat metody a postupy, které se v komparativní mytologii používají, a zajistit, aby byla postavena na pevném empirickém základu. K tomu může přispět také nové technologie a moderní přístup k vědeckému výzkumu. Na rozdíl od komparativních metod, které bývají obecnější povahy, kriticko-pozitivistické přístupy upřednostňují individuální analýzy a podrobné zkoumání konkrétních náboženských systémů u jednotlivých indoevropských skupin.³

Srovnávací mytologie se inspirovala různými filozofickými směry, jako je historismus, pozitivismus, evolucionismus atd. Všechny tyto proudy byly pro formování srovnávací religionistiky důležité – historicismus přispěl k potřebě zkoumat mytologii v časovém rámci a kontextu daných kultur. Pozitivismus zdůrazňuje důležitost empirických důkazů bez spekulací, badatelé se proto snaží vytvářet objektivní a systematické porovnávání mýtů, které byly založeny na faktech. Na základě evolucionismu se dále snažili identifikovat vývojové vzorce a hledali spojitosti mezi mýty a náboženskými praktikami, které naznačovaly určitou transformaci.

Hlavním interpretativním přístupem 19. století zůstává alegorie. Setkáváme se s tím například ve známých teoriích o mýtech spojených s měsícem, kterými se zabýval například George Hüsing, s mytologií ohně Johannese Hertela, se solarismem Friedricha Maxe Müllera, kterým se budeme v pozdějších kapitolách ještě zabývat, a podobně.⁴ Když se v 19. století komparace při zkoumání náboženství propojila s historickým přístupem mimo konfesní rámec, došlo ke skutečnému vzniku náboženské vědy jako akademické disciplíny. Tento nový přístup se zakládal na myšlence toho, že všechna náboženství mají stejnou hodnotu a důležitost a je možné je zkoumat s otevřeným a kritickým myšlením, neboť dříve v tomto ohledu byla překážkou například víra v nadřazenost a křesťanství a v jeho absolutní pravdu.⁵

Komparativní mytologie se zabývá systematickým porovnáváním mýtů a mýtických motivů z různých kultur. Tato disciplína se snaží identifikovat a analyzovat společné základní motivy a provádět jejich symbolickou interpretaci v kontextu běžných témat, jako jsou přírodní síly, plodnost nebo sociální organizace. Navíc se komparativní mytologie často pokouší rekonstruovat jednu nebo více protomytologií.⁶ Tento přístup umožňuje porovnávat a analyzovat různé mýty, náboženské představy a symboly, které se objevují ve světových kulturách. Komparativní mytologie

² KRIPAL, Jeffrey J. *Comparing Religions: Coming to Terms*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014, s. 4.

³ GIEYSZTOR, Aleksander. *Mytologie Slovanů*. Př. Hana Komárková. Praha: Argo, 2020, s. 53–54.

⁴ PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 26–27.

⁵ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 44.

⁶ LITTLETON, Covington Scott. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. 3rd ed., Berkeley: University of California Press, 1982, s. 32.

se opírá o porovnávací metodu, která se snaží najít paralely a společné prvky mezi mýty různých kultur a odvodit z nich společné kořeny, vlivy a univerzální motivy. Například mnoho kultur má mýty o stvoření světa, záplavě, hrdinských postavách nebo božstvech, a komparativní mytologie se snaží identifikovat podobnosti mezi těmito příběhy a zjistit, zda mají společný původ nebo jsou vzájemně ovlivněny. Komparativní mytologie se opírá o širokou škálu disciplín, jako jsou religionistika, antropologie, archeologie, lingvistika a folkloristika. Výzkum v této oblasti může přinést hlubší porozumění mýtu jako takovému, lidské kultuře a společnosti a také ukázat na vzájemné vztahy mezi různými kulturami a náboženstvími. Komparativní metoda nám tedy může pomoci vystopovat společné lidské zájmy, touhy a obavy, které jsou zakódovány v mýtech po celém světě. Jedná se například o motivy stvoření světa, hrdinské cesty, apokalyptické události apod., které se vyskytují v mýtech mnoha různých kultur. To znamená, že se pokoušíme identifikovat určité vzory, motivy nebo témata, která se objevují v mýtech různých kultur a která mohou reflektovat hlubší a univerzální lidské zkušenosti. Například motiv stvoření světa se může objevit v mýtech různých společností, ačkoliv mohou mít různé podoby. Tím, že rozkódujeme tyto vzory, můžeme lépe porozumět tomu, jakým způsobem lidstvo vnímá svět a sdílí určité důležité myšlenky a hodnoty.

Jak již bylo výše zmíněno, religionista může využít srovnání, pokud není schopen vyřešit daný problém na základě dostupných primárních pramenů. Když tedy interní zdroje a metody nepostačují, může se obrátit na vnější zdroje a hledat pomocnou ruku mimo své vlastní badatelské pole. Tato metoda nám sice nenabídne stoprocentní jistotu výsledku, může nás ale orientovat potřebným směrem. Pomocí komparace je možné odhalit nějaké vysvětlující schéma, které vrhne na pole bádání nové světlo. Úspěch této metody jsme mohli zaznamenat při zkoumání náboženství Etrusků. „...v náboženské kultuře, která je přes úsilí mnoha generací badatelů stále ještě známa jen velmi fragmentárně, nelze celou řadu dílčích daností zkoumat jiným způsobem než prostřednictvím srovnávání s analogickou situací v římském, resp. řeckém prostoru. Narazíme-li tedy v pozůstatcích etruského výtvarného projevu na motiv ležící, podle všeho zesnulé postavy na lůžku, kterou obklopuje řada stojících lidí různého pohlaví a věku, musíme vzhledem k nedostatku relevantních písemných pramenů přistoupit ke komparaci. Teprve na základě konfrontace s řeckou evidencí se vyjeví, že s největší pravděpodobností máme co dělat s grafickým záznamem obřadního vystavení tělesných ostatků (řec. *prothesis*), jehož se účastní pozůstalí, provádějící ritualizovaná smuteční gesta.“⁷

Při užívání srovnávací metody v religionistice je potřeba uvědomovat si i jejího úskalí. Jedním z nich může být nedostatečné pochopení náboženského metajazyka a vytrhávání jednotlivých skutečností z kontextu. Jako příklad bychom mohli uvést dílo *Zlatá ratolest* od skotského antropologa a etnologa Jamese Georgeho Frazera. Ve svém díle srovnává různé náboženské rituály (např. ovládání počasí prostřednictvím magie) ze všech koutů světa bez ohledu na jejich historický, kulturní a geografický kontext. Frazer totiž předpokládal, že vývoj lidského myšlení je až na drobné rozdíly všude stejný, a proto pro něj důraz na kontext nehrál takovou roli. Tuto jeho evolucionistickou teorii později vyvrátil Mircea Eliade.⁸

Komparativní mytologie však nese i některé potíže, na které musí být badatel při využívání této metody připraven. „...nebezpečí, které číhá na cestě, představuje nedostatečné porozumění zvláštnostem náboženského metajazyka. Obsah náboženské zkušenosti bývá vyjadřován pomocí specifické terminologie a metaforických obrátů. Každá náboženská kultura pak v duchu, ve výjimečných případech i proti duchu vlastní tradice konstituuje svébytný náboženský slovník. Konfrontace zdánlivě podobných výrazových prostředků, které však v rozdílných kontextech mohou nabývat rozdílných obsahů, může být tudíž založena na pochybných základech a vést jen

⁷ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 22.

⁸ Tamtéž, s. 20.

ke zbytečným nedorozuměním.”⁹ Náboženství můžeme tedy srovnávat až poté, co spolehlivě pochopíme význam jednotlivých daností pro danou společnost v jejich nábožensko-kulturním rámci.¹⁰

⁹ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 20.

¹⁰ Tamtéž, s. 19–20.

3. Komparatistika na půdě Indoevropanů a samotný význam pojmu indoevropský

Vzhledem ke skutečnosti, že slovanské náboženství, do něhož patří právě bůh Perun, je součástí indoevropské náboženské tradice, považují za důležité si alespoň ve stručnosti představit pojem „Indoevropané“. Komparatisté, kterými se budu v následujících kapitolách věnovat jsou badatelé, kteří se zabývali těmito společnostmi.

Pojem „indoevropský“ se začal užívat od roku 1816, kdy prvním badatelem zabývajícím se touto oblastí byl německý jazykovědec Franz Bopp.¹¹ Srovnávací mytologie zkoumá kulturu Indoevropanů a jejich jazykové skupiny přes půl století. Badatelé, kteří v této oblasti bádání nejvíce přispěli jsou například Émile Benveniste, Georges Dumézil, Stig Wikander, Jan de Vries a Jacques Duchesne-Guillemin.¹²

Do bádání hodně přispěla i archeologie při rozkrytí vykopávek starověkých civilizací. Na základě těchto objevů bylo například zjištěno, že jazyky Indie, Íránu a Evropy tvoří jazykovou rodinu a jsou si geneticky příbuzné. Mnoho teoretiků se domnívá, že je možné zrekonstruovat původní jazyk těchto společností pomocí srovnávací jazykovědy.¹³

Definovat termín „indoevropský“ je velmi složité, neboť oblasti, které tam spadají jsou od sebe velmi rozptýlené a není možné je formulovat s úplnou přesností (viz Obrázek 1). Jedná se o lingvistický pojem, který označuje prajazyk, který je možné zrekonstruovat pomocí komparatistické metody. Odnožemi tohoto prajazyka jsou jazyky indické, íránské, arménské, řecké, anatolské, italské, baltské, slovanské, keltské a germánské jazykové skupiny.¹⁴

Obrázek 1: Geografické zachycení termínu „indoevropský“



Zdroj: CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=71474>

„Začátkem 19. století se zintenzívnil nejen teoretický výzkum těchto kultur, ale vykopávky úctyhodných rozměrů postupně odhalily starověké civilizace starověké civilizace Egypta, Sýrie, Mezopotámie, Íránu a Malé Asie. Na základě všech těchto informací vznikl jeden z velkých objevů moderní doby, a sice poznání, že jazyky Evropy, Íránu a Indie jsou geneticky příbuzné a tvoří

¹¹ ELIADE, Mircea. *Slovník náboženství*. Praha: Český spisovatel, 1993, s. 95.

¹² PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 34.

¹³ Tamtéž, s. 26.

¹⁴ Tamtéž, s. 47.

ohromnou jazykovou „rodinu“ s doloženou několikatisíciletou historií a prehistorií, kterou je do značné míry možné rekonstruovat přesnými metodami srovnávací historické jazykovědy.¹⁵ Základem pro studium komparativní mytologie jsou především konzervativní posvátné texty, přičemž klíčovou roli v rekonstrukci indoevropské mytologie tvoří keltská, indická, íránská a italská literatura. I přes skutečnost, že se indický a íránský jazyk od sebe liší ve svém historickém vývoji, tak nejstarší védský jazyk a nejstarší známá forma íránského jazyka, která je zaznamenaná v avestských *gáthách* jsou si tak blízké, že díky nim je pro nás možné vytvořit si představu o prototypu a jeho vlivu. Avšak tato podobnost se netýká pouze jazyka, ale i náboženství a mytologie. Důvěryhodný indoíránský prototyp je pro indoevropskou komparatistiku důležitým základem pro další studium, neboť porozuměním jejich společného původu a prehistorie nám umožňuje porozumět základům jejich pozdějšího individuálního vývoje. Jako příklad může sloužit Zaar, íránský (perský) zlý duch. Jde o nejtajemnější a nejpodmanivější perské mytologické stvoření jihu Íránu. Lidé na jihu Íránu věří, že každý vítr má svého ducha, který však mnohdy přináší varování. Lze zde tedy vypozařovat propojení přírodních živlů a jim přiřazované magické síly.¹⁶

Vzhledem k obrovským časoprostorovým rozměrům indoevropské kultury je indoíránská skupina jako dílčí uzavřená jednotka ideální pro výzkum.¹⁷ „V této jednodušší dvourozměrné laboratoři se na monogenetickém modelu dobře ověřují principy diachronického studia mýtů. Jazykověda poskytuje dostatek formálních i věcných důkazů o tom, že indština a íránština, jsou souběžné odnože společného indoíránského prototypu jako zřetelně odlišné podskupiny, která je nástupcem praindoevropštiny samotné.“¹⁸

V průběhu 3. tisíciletí př. n. l. začaly různé skupiny lidí mluvící odlišnými jazyky, avšak stále spadající do indoevropské jazykové skupiny, obývat kontinentální Evropu. V rámci dvou tisíciletí se tyto skupiny rozšířily po celém území Evropy¹⁹ a ovládly ho. Během tohoto procesu docházelo k částečné asimilaci s původním evropským obyvatelstvem, zároveň ale probíhalo i jejich postupné vyhlazování. Indoevropské skupiny se staly dominantní silou a formovaly celý evropský prostor, přičemž jejich vliv a přítomnost se projevovaly na celém území. V rámci tohoto osídlení přinesli Indoevropané do Evropy i své náboženství, což byla v tu dobu pravděpodobně forma rozvinutého polyteismu. V různých indoevropských kulturách existovaly podobnosti a vzájemné korelace, které se následně projevovaly v jejich symbolických systémech.²⁰ V indoevropských panteonech se například mnohdy setkáváme s hierarchií božstev, kde existují vyšší božstva, která mají větší moc a autoritu, a nižší božstva, která jim podléhají. Tato hierarchie božstev se objevuje například v řecké a římské mytologii, kde bohové jako Zeus nebo Jupiter zaujímají vyšší pozici než ostatní božstva.

¹⁵ PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 26.

¹⁶ SAADI-NEJAD, Manya. *Mythological Themes in Iranian Culture and Art: Traditional and Contemporary Perspectives*. Iranian Studies. pp. 231-246. Published By: Cambridge University Press.

DOI: <https://doi.org/10.1080/00210860902764946>.

¹⁷ PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 53–55.

¹⁸ Tamtéž, s. 54.

¹⁹ Jednalo se o území od Malé Asie a ruských stepí až po Pyrenejský poloostrov a Britské ostrovy, a od jihu Apeninského poloostrova a ostrova v Egejském moři až po nejsevernější části Skandinávie.

²⁰ J. P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archeology and Myth*, London: Thames&Hudson, 1989, s. 222–265; J. P. MALLORY - D. Q. ADAMS, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006, s. 12–38; M. L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York, Oxford University Press, 2007, s. 5–25.

4. Perun

Pro aplikování jednotlivých komparativních metod jsem se rozhodla použít slovanského boha Peruna, o kterém, jak již víme z předchozích kapitol, máme velmi málo informací, nicméně v rámci slovanského náboženství toho o něm víme nejvíce. Tuto část bych tedy chtěla věnovat seznámení se s hromovládným božstvem Perunem, čímž si připravím půdu na následnou aplikaci v pozdějších částech mé práce.

Perun je slovanským hromovládným božstvem. O Slovanech můžeme mluvit až od 5. století, kdy probíhá expanze slovanského národa. Osidlují východní část Evropy, pravděpodobně původně hovořili jedním jazykem – praslovanštinou – *lingua slavica*. Teprve od 9.–10. století dochází ke stratifikaci jednotlivých slovanských jazyků a etnik. Dochází ke vzniku prvních slovanských národních států – Kyjevská Rus, Bulharská říše, Velkomoravská říše a Polsko. Ke slovanskému náboženství se nám nedochoval žádný autentický posvátný text a ani žádná souhrnná zpráva. Písemné prameny, které se nám dochovaly jsou od převážně od raně středověkých autorů neslovanského původu.²¹

O Perunovi se dozvídáme již ze zpráv od Prokopia, byzanského historika a tajemníka Justinianova generála Belisaria, který ho ve svém díle *Válka s Góty* popisoval jako hromovládné božstvo stojící na vrcholku slovanského panteonu. Uvádí také, že byly tomuto božstvu přinášeny oběti v podobě zvířat apod.²² V panteonu kyjevského knížete Vladimíra I., který žil na přelomu 10. a 11. století, byl Perun velmi významným božstvem.²³ Z tohoto období nacházíme popisy Perunova modly jako postavy se stříbrnou hlavou a zlatými vousy.²⁴ Na základě bádání (jak komparativního, tak ale i archeologického) a folklorních zvyklostech nám vyplývá, že Perun je božstvo atmosférické a je spojován s blesky, bouří, deštěm apod. Jako mnoho dalších hromovládců z prostředí Indoevropanů (např. Thor, Indra, Jupiter, ...) je také spojován s fyzickou silou, bojem a válečnictvím jako takovým.²⁵

Jak jsem již uváděla, Peruna lze označit jako atmosférické božstvo. Od Svaroga, otce, který byl spojován s nebem, nicméně převzal určité uranické funkce.²⁶ Z tohoto hlediska můžeme Peruna označit jako nejmocnějšího boha nebeské klenby. Měl i své nepřátele v podobě démonů, kteří způsobují různé zemědělské pohromy v podobě sucha apod. Svůj aspekt válečníka projevuje především tím, že tyto demony pronásleduje a ničí. Na základě toho, že tímto způsobem ochraňuje půdu před suchy a jinými nepříznivými vlivy, se stal také patronem fertility a úrody. Je důležité podotknout, že je znázorňován jako mužské božstvo, což ho v tomto kontextu činí bohem, který nepředstavuje jenom sílu plodivou ale také fyzickou. Tím se jeho patronát rozšířil na svatební rituály a sexualitu. Jak jsem se již výše zmiňovala, měl i svůj válečnický aspekt, a proto v rámci slovanské mytologie představoval slovanského bojovníka.²⁷ Byl zobrazován jako elitní indoevropský bojovník, který se pohyboval po nebi ve voze taženém koňmi. Jeho zbraní byla sekyra nebo kladivo, kterým útočil na svého nepřítele, což mnozí badatelé vysvětlují jako způsob vzniku blesku a hromu. Jeho vzhled byl stejný jako vzhled elitního indoevropského bojovníka.

²¹ BLEEKER, Claas Jouco A Geo WIDENGREN (vyd.), *Historia Religionum: Handbook for the History of Religions*. 1. sv., Leiden: E. J. Brill, 1969, s. 648–666.

²² PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 271.

²³ DYNDA, Jiří. *Slovanské pohanství: ve středověkých ruských kázáních*. V Praze: Scriptorium, 2019, s. 53.

²⁴ Tamtéž, s. 44.

²⁵ Tamtéž, s. 54.

²⁶ Uranická božstva jsou spojována s nebem, bývají také často spojována s moudrostí a intelektem. Atmosférická božstva jsou na druhou stranu spojována s přírodními jevy jako jsou bouře, déšť, slunce, vítr apod. Tato božstva bývají spojena se zemědělskou plodností, neboť ovlivňují právě počasí a klima.

²⁷ TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládců. Sonda do slovanského archaického náboženství*. Pavel Mervart. 2009., s. 77.

Perun byl také důležitou součástí v mýtu o stvoření světa.²⁸ Jeho úhlavním nepřítelem byl kosmický had, který představoval chaos, jehož snahou bylo pohltit celý svět. Perunovi se podařilo tohoto hada přemoci, díky čemuž se také stal garantem uspořádanosti kosmu. Náznak této garanci můžeme najít např. v mýtu o nebeské svatbě. Hudec²⁹ udává, že původní slovanský příběh o stvoření světa, byl nahrazen euroasijským příběhem, který říká, že svět byl stvořen dvěma božskými bytostmi. Vzhledem k tomu, že většinu rysů sdílí s bohy jako Thor a Indra, řada badatelů předpokládá, že Perun je dědicem indoevropského boha bouře a války a není tedy ve slovanském prostředí pokládán za vládce nad všemi ostatními božstvy.

Slovanský panteon měl i další jiná velká božstva, které představovaly plodnost a byly patrony práva a magie. Tyto postavy si odvozujeme ze slovanského folklóru. Pro archaické slovanské náboženství byl typický tzv. henoteismus, který označuje formu pojetí náboženství, která předpokládá nadřazenost jednoho božstva nad ostatními božstvy.

Pro polabské Slovanů byl podle badatelů³⁰ nadřazeným bohem právě Perun. Konkrétně se se dále zmiňují o bozích jako Svantovit, Prove, Rugievit a Svarožic (= syn Svaroga = syn boha nebe = Perun). Během dob christianizace slovanského náboženství Perun téměř vymizel z kultury slovanské společnosti. Jediná oblast, ve které jeho význam přežil, bylo zemědělské prostředí, kde byl zcela běžně zdůrazňován jeho patronát nad fertilitou. Poté co došlo k důkladnější christianizaci lidí, kteří se pohybovali v zemědělském prostředí, byl Perun přeměněn do postav folklóru. U pravoslavných Slovanů byly charakteristické znaky pro Peruna implikovány do postavy starozákonního proroka Eliáše.³¹

4.1. Další indoevropští hromovládci

Při zkoumání typologie a charakteru slovanského hromovládce je potřeba brát v úvahu i jeho paralely v ostatních indoevropských náboženských systémech. Komparace s dalšími indoevropskými hromovládci nám může pomoci vyjasnit některé nejasnosti, které se týkají převážně jednoznačnější symboliky boha Peruna, s jakými se pojí archetypy a jaké je jeho spojení s dalšími božstvy jemu podobných. To v určitém smyslu doplní nedostatečné prameny ve slovanském kontextu. Pomáhá nám ale také porozumět společným prvkům a odlišnostem v náboženských představách indoevropských společností a získat tím lepší vhled do jejich náboženských systémů a mytologií. Nicméně je potřeba mít stále na paměti tu skutečnost, že všechny indoevropské kultury prošly výrazným a převratným vývojem, které jednotlivé náboženské systémy zásadně ovlivnil. Vzhledem k povaze mé bakalářské práce bude tato kapitola velmi stručná a bude se zabývat pouze vzájemnými podobnostmi jednotlivých hromovládců, neboť není mým cílem zde vyjmenovat všechny indoevropské hromovládce a udělat řádný rozbor.³²

²⁸ HUDEC, Ivan. *Báje a mýty starých Slovanů*. Přeložila Jana KLIMEŠOVÁ. Bratislava: Slovart, 1994, s. 45.

²⁹ Tamtéž, s. 46.

³⁰ ZAROFF, Roman. „Perception of Christianity by the Pagan Polabian Slavs.” *Studia mythologica slavica*, 2001, s. 88 – 87.

³¹ TÉRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 328–329.

³² Velmi kvalitní rozbor indoevropských hromovládců je možné nalézt v knize od Michala Téry *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 149–195.

Etymologicky, ale i dalšími analogiemi, je Perunovi nejbližší baltský hromovládce Perkunas³³, další podobnosti však sdílí například i se starogermánským Tórem³⁴, indickým Indrou³⁵, řeckým Diem³⁶, římským Martem a skythským Targitaosem³⁷. Všichni jsou atmosférickými božstvy, kteří vládou hromům a bleskům, jsou ztělesněním síly a bojovnosti. Často jsou s nimi spojeny i jiné funkce jako je například plodnost, převážně tedy z pohledu úrody. Díky tomuto faktoru bývali v rámci kultu často velmi oblíbení. Další paralelou jsou rozhodně zbraně, kterými vládou nad hromy a blesky – jsou to kladiva (například Tórovo kladivo Mjölnir), sekyry, hromoklíny apod. Jsou mnohdy považováni za ochránce lidí a řádu před silami chaosu. To dokazuje výskyt mýtů popisující boj a vítězství hromovládčích božstev nad většinou obrovským plazem, který ztělesňuje temnotu a chaos. Jako příklad by se dal uvést souboj mezi Indrou a démonem Vrtrou, který měl podobu plaza³⁸, nebo souboj mezi Tórem a kosmickým hadem Midgardsormem.³⁹

Stručný seznam styčných bodů⁴⁰:

1. Atmosférická povaha hromovládčů
2. Spojení s bojem, ale i plodností
3. Zbraně a atributy – kladiva, sekyry, hromoklíny apod, (př. Tórovo kladivo Mjölnir, Perkunova sekyra)
4. Boj s monstrem na ochranu řádu (př. Indra bojující s démonem Vrtrou v podobě plaza)
5. Den v týdnu (př. čtvrtek jako den Tóruv)
6. Vztah k nebeskému bohu

³³ TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 149–155.

³⁴ DUMÉZIL, Georges. *The Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley: University of California Press, 1973, s. 66–73.

³⁵ ZBAVITEL, Dušan, MERHAUTOVÁ, Eliška, FILIPSKÝ, Jan, KNÍŽKOVÁ, Hana. *Bohové s lotosovými očima: hinduistická mytologie*. Praha: Vyšehrad, 1986, s. 83–88.

³⁶ Zeus je na komparaci nejobtížnějším hromovládčem vzhledem k tomu, že v jeho typologii se skrývá vliv mnoha tradic. Je tedy potřeba mít stále na paměti, že tato kapitola slouží pouze jako jednoduchý přehled paralel indoevropských hromovládčů.

³⁷ TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 155–181.

³⁸ ZBAVITEL, Dušan, MERHAUTOVÁ, Eliška, FILIPSKÝ, Jan, KNÍŽKOVÁ, Hana. *Bohové s lotosovými očima: hinduistická mytologie*. Praha: Vyšehrad, 1986, s. 196–201.

³⁹ STURLUSON, Snorri. *Edda a Sága o Ynglingách*. Přeložil Helena KADEČKOVÁ. Praha: Argo, 2003, s. 85–86, 94.

⁴⁰ Je nutno mít na paměti, že výše zmíněné body nejsou stoprocentně platné na všechny vyjmenované hromovládce. Do své práce jsem nicméně vybrala takové body, které jsou platné pro většinu těchto bohů. Více k podobnostem je možno najít v knize od TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 149–195.

5. Komparativní teorie Friedricha Maxe Müllera

Friedrich Max Müller (1823–1900) byl německý filolog, orientalista a religionista, který se proslavil svými pracemi v oblasti srovnávací religionistiky. Byl jedním ze zakladatelů západních akademických disciplín indologie a religionistiky. Svůj život zasvětil studiu klasických indických náboženských dokumentů, srovnávacímu studiu náboženských dějin a publikaci o náboženských dějinách světa.

Müller zastával názor, že by religionistika měla být založena na objektivní a skutečné vědecké komparaci všech nebo alespoň nejdůležitějších a nejznámějších náboženských kultur. Jeho přístup vyžadoval studium písemných pramenů v jejich původním znění a kladl důraz na srovnávací analýzu bez použití předem stanovených teologických tezí, čímž se tento postup velmi podobal metodám srovnávací jazykovědy. Klíčovou roli v jeho teoriích o náboženství, filozofii a mytologii byl jazyk. Podle Müllera je možné objasnit dějiny lidského myšlení právě pomocí toho, jak se tato myšlení promítají do jazyka. Z toho důvodu se jeho komparativní metoda výzkumu náboženství zaměřovala především na bájesloví, čímž napomohla vzniku pověstné školy nazývané „srovnávací mytologie“.

Religionistika je podle Müllera důležitá pro rozvoj kritického myšlení, neboť se nemá zaměřit na hledání jediné pravdy, ale má za úkol studovat omyly (například náboženské mýty mohou být chápány doslovně jako historické události, i přes skutečnost, že mají spíše symbolický nebo alegorický význam) – hledá jejich příčinu, sleduje jejich působení. Cílem je porozumět příčinám těchto omylů a sledovat jejich vliv. Religionista se snaží najít podstatu náboženství, jeho kořeny v lidské duši a zákony na základě, kterých probíhá historický vývoj.⁴¹ Srovnávací studium náboženství odhaluje nevyhnutelný úpadek, kterému čelí každé ustanovené náboženství. Tento úpadek je zapříčiněn vnějšími a světskými vlivy, které postupně zasahují do jeho původních kořenů. V tomto ohledu uvádí Stone⁴² ve svém zamyšlení nad přístupy Müllera to, že jde převážně o nedostatečně porozumění a uznání duchovních perspektiv, a to jak individuálně, tak kolektivně. Dalším faktorem při úpadku původní formy náboženství jsou lidské zájmy, které narušují jednoduchost a čistotu plánu, s kterým zakladatel dal vzniknout novému náboženství. Vzhledem k těmto skutečnostem je podle Müllera potřeba znát i původní podobu náboženství, k čemuž nám může dopomoci komparace.⁴³

Pochopení tak lidského sklonu k náboženství je ústředním úkolem. Žít s bohy a vytvářet si život podle propracovaných rituálů a praktik je rozšířené a donedávna univerzální. Pokud to nyní není univerzální, vyvolává to otázky, co se změnilo a co by mohlo být ztraceno.⁴⁴

Komparativní metoda Maxe Müllera se zaměřuje na etymologickou analýzu jmen a přízvisek bohů či bohyň a je nazývána jako „onomastická komparace“.⁴⁵ V rámci své komparativní metody se především zaměřoval na srovnávání jmen bohů a jejich vlastnosti s dalšími lexémy a jejich etymologií v daném jazyce. Na základě těchto podobností a shod Müller usuzuje, že jednotlivá jména božstev jsou odvozena z pojmenování přírodních sil a jevů. Müller objevil u řady etymologií konkrétní kořen, který odkazuje na určité přírodní jevy. Na základě toho usuzuje, že na pozadí jednotlivých bohů a mýtů je oslava přírody. Jako příklad tohoto jevu bych zmínila etymologická souvislost mezi slovy jako řecký *Zeus*, latinské *deus*, védský *Djánuš*, starogermánský *Tiw*

⁴¹ WAARDENBURG, Jacques (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York – Berlin: Walter de Gruyter, 1999, s. 89–95.

⁴² STONE, Jon. R. *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2002, s. 64.

⁴³ WAARDENBURG, Jacques (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York – Berlin: Walter de Gruyter, 1999, s. 89–89.

⁴⁴ Tamtéž, s. 68.

⁴⁵ ANTALÍK, Dalibor. Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 46–48.

apod. Ona souvislost mezi zmíněnými slovy spočívá v tom, že všechna obsahují společný praindoevropský slovní základ s významem, který do češtiny překládáme jako „jasné nebe“. Dále tvrdil, že za jmény jednotlivých božstev je třeba hledat původně přírodní síly a jevy, neboť původní pojmenování, označení určité empirické danosti, zpravidla přírodní síly, bylo díky metaforickému užívání postupem času transformováno do představy síly numinózní či božské. Následně na to se Müller pokusil o nalezení charakteristických znaků, které by byly společné pro celou danou oblast v nejranějších stádiích mytického myšlení.⁴⁶

Müller se domníval, že skutečné dějiny lidského myšlení je možné odhalit tak, že budeme zkoumat, jakým způsobem se vepsaly do jazyka. V jeho teorii se objevuje také koncept „etymologického pokroku“, pomocí kterého badatel popisuje postupné odhalování skrytého významu slov a termínů používaných v různých náboženstvích. Müller se pokusil zrekonstruovat původní jazyk Ářjů prostřednictvím komparace indoevropských jazyků. Věřil, že náboženství se dá klasifikovat stejným způsobem, a to z toho důvodu, že vnější podoba náboženství byla v nejstarších dějinách lidstva zcela závislá právě na jazyku.⁴⁷

Ve své práci *Příspěvky ke vědě o mytologii* tvrdí, že před tím, než se rozdělily jazykové skupiny Ářjů, měly jak společná slova, tak i mýty. Pojem „bohové“, tak jak ho užíváme v mytologiích, označoval převážně faktory, u kterých existovala představa, že stojí za rozličnými přírodními jevy. Právě jména těchto bohů či dokonce hrdinů jsou velmi zásadní pro výzkum v oblasti srovnávací mytologie, neboť byli společní všem nebo mnoha větším jazykových skupin Ářjů. Jedná se tedy o důkaz mnohem starší než z védského a homérského období, čímž představuje nejstarší a významný materiál, který mohou badatelé zkoumat. Podle Müllera je tedy pro řešení starých hádanek mytologie nejlepším nástrojem etymologická analýza právě jmen božstev a hrdinů.⁴⁸

Škola „přírodní mytologie“, kterou Max Müller založil, předpokládala, že pro lidi v dřívějších dobách sloužily mýty jako symbolický prostředek k vyjádření zkušenosti nekonečna projevovanou přírodou. V „mýtopoickém věku“, ve kterém ještě lidé nevytvořili dostatečné komunikační prostředky pro vyjádření abstraktního, byly velmi zásadní metafory, díky kterým postupně vznikla i představa bohů. Domníval se, že představa bohů vznikla mylnou interpretací přírodních jevů a jejich následnou personifikací a zbožštěním. Müller je známý pro svůj solarismus, který předpokládal, že hlavním zdrojem těchto metafor a postav bylo slunce. Tím, jak se užívání pojmů jako je „úsvit“ a „západ slunce“ staly na tolik běžnými mezi podobnými jazyky Indoevropanů, ztratily rovněž svůj význam, což označuje Müller za „nemoc jazyka“. Jazyk, kterým se vyjadřujeme, se vyvíjí a mění se v průběhu času, a to může právě vést k nejasnostem a špatnému porozumění slov. Nemoc jazyka se zároveň projevuje nejen navenek, ale i zevnitř. Jedná se tedy jak o nemoc jazyka jako takového, ale i o vadu v lidské představivosti a myšlení.⁴⁹ Podle Müllera je „nemoc jazyka“ při studiu náboženství obzvláště problematičtá, neboť mýty a náboženské texty bývají bohaté na symboliku a metafory, které mohou být z důvodu této nemoci špatně interpretovány.

Způsob, jakým Müller pojímal sluneční mytologii, vedl k tomu, že si jeho teorii oblíbilo mnoho lidí, ať již v domácím prostředí nebo v zahraničí. Jedním z nejvýznamnějších byl anglický klasicista George W. Cox (1887). Tento autor dodal srovnávací mytologii nový a také důležitý rozměr, i přes jeho nadsazené panárijství. Podle George W. Coxe se populární příběhy starověku a moderní doby navzájem neliší. Mýtus a folklór mají různé způsoby vyjádření významu textu. Cox obhajuje univerzálnost slunečního mýtu a jeho obhajoba je založena na skutečně vědeckém

⁴⁶ ANTALÍK, Dalibor. Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 49–50.

⁴⁷ Tamtéž, s. 48.

⁴⁸ Tamtéž, s. 52.

⁴⁹ KOZÁK, Jan A. *Monomýtus: syntetické pojednání o teorii mýtu*. Praha: Malvern, 2021, s. 62.

zkoumání velkého množství mýtů a příběhů. Cox netrval ani tak na filologické interpretaci mýtů, jako na jejich solárním charakteru a je si „plně vědom nebezpečí, které s sebou nese snaha o vysvětlení germánských, řeckých, latinských nebo skandinávských mýtů výhradně z árijských zdrojů.“⁵⁰ Připouští také existenci jiných přírodních mýtů než slunečních, ale podle jeho názoru je většina těch, které sluneční nejsou, hvězdné nebo mlhovinové.⁵¹ Dále Cox kladl především důraz na strukturální a etymologické rovnice. Toto pojetí zbavené naturalistické zaujatosti se objevuje a přetrvává v dílech od Dumézila a dalších.⁵²

I přes značnou důležitost jazyka Max Müller předkládá svou tezi o tom, že jazyk je pouhým nástrojem, který zkresluje a narušuje naše představy, a kterému stále hrozí dezintegrace kvůli rozpadu metafor. Funkci obranného mechanismu má v tomto ohledu podle Müllera mýtus, který slouží jako lék proti tzv. chorobě jazyka, která by mohla zapříčinit ztrátu jazykového významu. Mýtus je zde chápán jako způsob, jak udržet či obnovit význam jazyka. Poskytuje totiž symbolický rámec, který pomáhá zachovat význam různých konceptů po generace.

Jak jsem již zmiňovala výše, Max Müller byl badatelem, který rozvíjel svou astrální alegorii pod záštitou „indoevropské srovnávací mytologie“. Avšak na přelomu století se zaměřil především na sluneční božstva a do ústraní s ním odešla i jeho teorie solarismu, což vedlo na delší dobu k diskreditaci indoevropské srovnávací mytologie. Etnologické vědy, které se nadále více rozvíjely, na čemž se především zasloužil darwinismus, přicházely s mnoha novými teoriemi o povaze a prapůvodu náboženství. Etnologové tak začali porovnávat a hledat společné znaky různých náboženství pomocí evolučních teorií o náboženství.⁵³

Müllerova teorie se však setkala s kritikou, zejména kvůli tomu, že její závěry byly založeny na jazykových analýzách a srovnáních, což může být příliš abstraktní a nebere v úvahu historické a kulturní kontexty národů a geografických oblastí, které formují náboženství a mýty. Jde tedy konkrétně o propojení s historickými fakty, kulturou, poznatky tradic geografických oblastí a dalších témat bádání propojených s danou problematikou.

5.1. Aplikace Peruna v komparativní teorii Friedricha Maxe Müllera

Müller by na boha Peruna pohlížel s vědomím Nekonečna. On sám věřil, že jádrem náboženství je vědomí Nekonečna. Lidské bytosti mají hluboce náboženskou povahu a jejich představy o transcendentnu vyplynuly z pozorování a kontemplace objektů, jako je slunce, oceán, hory a tak dále. Z této kontemplace přírody odvozovaly lidské bytosti znalost Nekonečna.⁵⁴ Müller by tak zdůraznil Peruna v personifikaci přírodních jevů, které dávaly nejstarším lidským bytostem intuici božstva a neviditelnou realitu mimo fyzický svět, což je tedy v případě Peruna hrom a blesk. Tyto aspekty reality, které představovaly Nekonečno, byly zbožštěny a popsány personifikovaným způsobem. Náboženství, prohlásil Müller, je tedy „mentální schopností, která, nezávislá, ne navzdory smyslům a rozumu, umožňuje člověku chápat Nekonečno pod různými jmény a různými převleky“.

Müller tvrdil, že mytologie, „prokletí starověkého světa“, je „nemocí jazyka“. Sledováním původního významu jmen bohů (Zeus, Pyrrha, Eos, Hecate atd.) si Müller všiml, že zpočátku šlo

⁵⁰ STRENSKI, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, 2nd Edition. Wiley-Blackwell, 2015, s. 73 – 74.

⁵¹ Tamtéž, s. 75.

⁵² LITTLETON, Covington Scott. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. 3rd ed., Berkeley: University of California Press, 1982, s. 33–34.

⁵³ PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Nakladatelství Lidové noviny, 1997, s. 27–28.

⁵⁴ STRENSKI, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, 2nd Edition. Wiley-Blackwell, 2015, s. 76.

o odkazy na přírodní jevy, ale brzy jim byla dána „podstatnější existence“ ve formě „božského osobnost, o které jejich původní objevitelé nikdy neuvažovali.“ Například Eos bylo jméno úsvitu, než se stala bohyní, a Zeus „původně znamenal jasné nebe“, než se stal nejvyšším bohem.⁵⁵ V případě boha Peruna by šlo o vysvětlení a význam jeho jména jako "ten, který bije či pere", kde se nabízí souvislost s úderem blesku. Zde, na základě Müllerovy komparativní mytologie, poznáváme jednoznačnější určení zařazení boha Peruna do symboliky božstev, a to díky jeho jménu. Konkrétně lze tedy odvodit, že ti nejvyšší božští vládci, jako Zeus, Thor či právě Perun, je tím bohem, který vytváří tzv. „jasné nebe“, nebe je nad člověkem, tudíž je mu nadřazeno. Hromy a blesky toto navíc umocňují.

Müller chtěl pochopit význam moderních evropských slov, protože to považoval za nezbytné pro pochopení toho, jak současní lidé chápou náboženské myšlenky. Müller sleduje slovo „bůh“ v sanskrtu jako *deva*, což je opět podobné latinskému *divus*. Tato podobnost naznačuje, že v kořenech evropských i indických jazyků je společná představa o tom, co „bůh“ znamená. Müller se domníval, že za sanskrtem a latinou musí být jiný jazyk. Tento kořenový jazyk nazval „indoevropský“.⁵⁶

Podle Müllera je třeba rozšířit jeho znalosti o náboženství. Jak řekl: „Kdo zná jedno [náboženství], nezná žádné“.⁵⁷ Zde lze navázat na pohled Peruna a jeho ekvivalentů podobnosti, tj. již zmiňovanými bohy Indrou z védské mytologie a Thorem ze severských a germánských mytologií. Indra i Thor jsou bohové bouře se silami nad blesky a hromy, oba nosí kladivo, jež se vrací zpět do ruky poté, co jím vrhnou, oba používají hrom jako bojový pokřik a oba jsou ochránci lidstva. Stejně atributy má tedy i Perun. Ve významu nadvlády nad lidmi, lze v symbolu kladiva a dalších ekvivalentů shledat tu skutečnost, že Perun a jemu „příbuzní“ další bohové si tuto nadvládu vydobývají hlukem, který vyvolává pocit strachu. Ve slovním významu tedy bít, prát, tlouci lze v Perunovi spatřovat hromovládce, který si zajišťuje poslušnost a pořádek smrtelníků svými hlasitými projevy moci.

⁵⁵ STRENSKI, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, 2nd Edition. Wiley-Blackwell, 2015, s. 77.

⁵⁶ Tamtéž, s. 77.

⁵⁷ Tamtéž, s. 77.

6. Komparativní teorie Georsege Dumézila

Další velmi významnou postavou komparatistiky je Georges Dumézil (1898–1986). Dumézil byl francouzský filolog, lingvista a religionista, který se specializoval na srovnávací jazykovědu a mytologii. Je známý svou formulací trojfunkční hypotézy o protoindoevropské mytologii a společnosti, na níž se později v této kapitole podíváme. Oblast svého výzkumu zaměřuje pouze na indoevropské společnosti. Jeho postoje jsou blízké nejvíce historickým vědám, a to například tím, že Dumézil předpokládá, že mýtus je výklad světa, který zachovává a předává vzorce a způsoby lidského jednání a chování vytvořené ve společnosti.⁵⁸

Při svém bádání se Dumézil zaměřoval především na indoevropské mýty a eposy. Jako příklad stojí za uvedení jeho analýza mezi řeckým bohem Uranem a védským bohem Varunou anebo analýza latinského flamina a indického bráhmana.⁵⁹ Původně se zaměřoval na onomastickou a evoluční komparativní metodu, od kterých se ale časem odloučil. Ve formování jeho teorií na něm zanechala nemalý vliv také francouzská sociologická škola, kam patří například Émile Durkheim a Marcel Mauss. Jedním z takových vlivů je například Dumézilovo tvrzení, že mýty daných společností nereflktují pouze aktuální sociální situaci, ale jsou projevem ideologických principů, které jsou pevně zakotveny v myšlení dané společnosti již od pravěkých dob. Dumézilově trojfunkční teorii předcházela poměrně dlouhý vývoj Dumézil začal s teorií o „cyklu ambrózie“ a osetským mýtu. „Cyklus ambrózie“ představoval teorii o tom, že existuje společný soubor indoevropských mýtů, které se týkají původu nesmrtelnosti a její personifikace jako posvátného nápoje, který je často ztracen pomocí lsti.⁶⁰ Dále se zaměřil na analýzu osetských mýtů, bohů a hrdinů a snažil se identifikovat paralely a podobnosti mezi osetskou mytologií a mytologií jiných indoevropských kultur. Jeho práce také zahrnovala srovnání osetských mýtů s mýty z jiných kultur, jako například hinduistické nebo řecké mytologie, s cílem odhalit obecné vzorce a struktury v indoevropských náboženských tradicích.⁶¹ Poté ve 30. letech 20. století začal rozšiřovat pole svého zájmu, a to vedlo k počátku myšlenky o tripartitní struktuře indoevropské společnosti.⁶²

Výše zmíněným funkcím je podle Dumézila potřeba rozumět jako třem hlavním činnostem, které zastupují konkrétní společenské skupiny jako jsou kněží, válečníci a řemeslníci nebo zemědělci. Cílem tohoto rozdělení je prosperita společenství a jednoduchá snaha přežít. Za jednodušší přístup považuje zvolení si jedné obecné kategorie, která zahrnuje všechny tyto odstíny: posvátno a různé formy lidských vztahů k posvátnu (kult, magie), stejně jako vztahy mezi lidmi pod dohledem a autoritou bohů (právo, administrativa), a konečně svrchovanou moc, kterou vykonával král nebo jeho zástupci v souladu s vůlí nebo přízni bohů. Tato kategorie zahrnuje rovněž vědu a intelekt, které jsou nedílnou součástí promyšlení posvátných věcí a manipulace s nimi. Na straně druhé se nachází hrubá fyzická síla a různé podoby jejího využití, které jsou především vojenského charakteru. Obtížnější je pak ale vyjádřit podstatu třetí funkce, která nemá jasné jádro a zahrnuje různé oblasti s prokazatelnými spojitostmi. Do této funkce patří, jak jsem již výše zmiňovala, plodnost, a to plodnost lidská, zvířecí, rostlinná, ale také potravinová. Dále sem můžeme zařadit také bohatství, zdraví, mír, rozkoš, krásu a ideu „velkého množství“, která se vztahuje jak na hojnost materiálních statků, tak ale i na masu lidí, která tvoří společnost.⁶³

⁵⁸ GIEYSZTOR, Aleksander. *Mytologie Slovanů*. Př. Hana Komárková. Praha: Argo, 2020, s. 43.

⁵⁹ Flaminové byli kněží ve starověkém Římě, kteří měli na starost jednoho z božstev římského panteonu; bráhman je nejvyšším členem indické kasty – jedná se o kněžskou třídu.

⁶⁰ LITTLETON, Covington Scott. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. 3rd ed., Berkeley: University of California Press, 1982, s. 44.

⁶¹ Tamtéž, s. 48.

⁶² ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 81–84.

⁶³ Tamtéž, s. 80–81.

Podle Dumézila tvořil již zmiňovaný trojfunkční vzorec společné dědictví všech Indoevropanů, o nichž máme písemné záznamy. Pomocí onoho systému tyto národy uspořádávaly své sociologické, kosmologické, teologické a mytologické vědomosti do tří tříd dělených podle základních funkcí. První funkcí je funkce vladařsko-kněžská, která představuje posvátnou svrchovanost a má dva póly – panovnicko-právní a nábožensko-magický. Tato charakteristika souvisí s oblastí vlády a správy a zahrnuje božstva, která jsou obdařena mocí a autoritou, jako je například indický božstvo Varuna nebo římský bůh Jupiter. Druhou funkcí je funkce válečnická, která představuje fyzickou sílu, boj a válku. Tato role se vztahuje k boji a ochraně a spojuje se s božstvy, která jsou obdařena božskou silou, jako je například indický bůh Indra nebo řecký bůh Ares. Poslední funkcí je funkce reprodukční, která souvisí s prosperitou, plodností, bohatstvím a sexualitou. Tato role se zabývá reprodukcí a prosperitou a spojuje se s božstvy, která mají moc nad plodností, jako je například indická bohyně Prithivi nebo římská bohyně Ceres.

	Funkce	Příklad
1. funkce	Vladařsko-kněžská a) panovnicko-právní b) nábožensko-magická	Varuna
2. funkce	Válečnická	Indra
3. funkce	Reprodukční	Prithivi

To, že je tripartitní ideologie charakteristická pouze pro indoevropskou společnost dokazuje Dumézil na tom, že ve starověku žádný jiný národ (vyjma indoevropského) nepřišel s ideou trojfunkčního systému. Pokud se s takovým systémem setkáme mimo indoevropské prostředí, je to podle Dumézila způsobeno kontaktem s nějakou indoevropskou tradicí a nejedná se tedy o výplod dané kultury.⁶⁴

Dumézil se zabýval výzkumem indoevropských náboženských představ a jejich komparací jako specifických ideologických struktur, které byly rozpoznatelné především díky jazykové podobnosti těchto národů. Přiklání se k myšlence, že každý teologický a mytologický systém má svůj význam a tím přispívá k porozumění a přijetí samotného společenství, které je vyznává. Na základě toho se probouzí hrdost na minulost. Můžeme tedy předpokládat, že i společné jazykové základy Indoevropanů hrají určitou roli při vytváření sdílené ideologie, která může být odhalena právě pomocí komparativní metody.⁶⁵

S touto skutečností pracuje Grimm.⁶⁶ Ve své knize *Dějiny německého jazyka* zdůrazňuje právě ono propojení společných prvků indoevropských jazyků, propojení národů. Na základě této podobnosti ovlivňuje další bádání ve srovnávací mytologii, kdy na základě etymologie „rekonstruuje“ původní mytologii.⁶⁷

⁶⁴ DUMÉZIL, Georges a COUTAU-BÉGARIE Hervé. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: Oikoymenth, 2001, s. 73.

⁶⁵ Tamtéž, s. 44.

⁶⁶ GRIMM, Jacob Ludwig Karl. *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1844. [cit. 09-04-2023]. Dostupné z: https://archive.org/details/bub_gb_SGobAAAAMAAJ.

⁶⁷ BRUBLE, David H. *Let Us Make Gods in Our Image: Greek Myth in Medieval and Renaissance Literature*. In: WOODARD, Roger D. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. New York: Cambridge University Press, 2007. s. 407–423.

Klíčovým znakem, který byl podle autora této religionistické komparatistiky společný všem Indoevropanům, byl princip klasifikace sociálních jevů. Tento princip byl podle Dumézila z části zachován v kolektivní paměti. Lidé mluvící indoevropskými jazyky vnímali svou společnost jako specifický organizační model, který byl skládán ze tří hlavních funkcí členů daného společenství.⁶⁸ V druhé polovině 30. let 20. století přišel s teorií o společném dědictví indoevropského archaického myšlení, které je patrné v obecném „metajazyku“ indoevropských kultur.⁶⁹

Na pochybnosti ohledně existence Indoevropanů a jejich trojfunkčního dědictví Dumézil argumentuje tím, že vzhledem k tomu, že se jedná o shodu více než dvou společností, například Indoíránci, Skandinávie a Římané, tak se nemůže jednat o nahodilé podobnosti.⁷⁰ Jako druhý argument během své inaugurační přednášky uvádí, že „... ani jedna z indoevropských společností, kterými se budeme zabývat, se žádná nezrodila filiací z některé jiné.”⁷¹ To, co je podle Dumézila spojuje je jejich „společné dědictví”.⁷² Také vylučuje skutečnost, že by se mohlo jednat o výpůjčku, neboť je příliš dobře zachovalá a velmi dlouho v dobrém stavu vzhledem k tomu, že byly tyto společnosti od sebe osamostatněné. Zároveň se jedná pouze o Indoevropany, takže by to opět vykazovalo, že musí mít nějaké společné dědictví.⁷³

Nyní se podíváme na postup Dumézilovo komparativní metody. Pozorování probíhá prostřednictvím užití stejného analytického přístupu na všechny primární údaje, které získáváme z různých společností. Nástrojem je tedy jednoduše řečeno srovnávání. V rámci tohoto procesu identifikujeme sekundární údaje, což jsou tzv. komparativní data. Jedná se tedy o shody, které vycházejí z odlišností mezi jednotlivými společnostmi, a abychom dosáhli největší věrohodnosti našeho dosavadního bádání, je potřeba tyto shody a rozdíly podrobně vysvětlit.⁷⁴ Když to tedy shrneme, tak hlavní tři etapy komparace jsou konfrontace, měření a omezení podobností, a nakonec jejich objasnění.

Podle Dumézila jsou existují dvě hlavní těžiště výzkumu. Prvním z nich je hledání potrojně hierarchizovaných společenských útvarů a odhalování trojfunkčního schématu v uspořádání jednotlivých panteonů, mytických látek a teologií. A druhým těžištěm výzkumu je postulát, že sociální a s tím potažmo i náboženský rozměr existence má výrazně symbolickou povahu.

Dumézilova metoda komparace je nazývána jako „genetická komparace“, neboť předpokládá, že ke vzájemné konfrontaci komparovaných jevů, objektů apod. je potřeba brát v potaz pouze taková fakta, která dokazují jejich společný původ, který je definován etnolingvistickými kritérii. Postup Dumézilovy metody komparace je následovný: nejprve je potřeba zvolit téma srovnání a na základě toho následně na to, co nejdetajněji popsat všechna zkoumaná fakta. Při výběru dat je podstatné zahrnout všechen dostupný materiál z daného etnolingvistického prostoru. Znamená to tedy, že bychom se neměli zaměřovat pouze na dokumenty s náboženskou povahou. Jako druhý krok je podle Dumézila nezbytné pečlivě a systematicky zaznamenávat jednotlivé podobnosti v dílčích pramenech. V poslední řadě jako třetí

⁶⁸ DUMÉZIL, Georges a COUTAU-BÉGARIE Hervé. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 44.

⁶⁹ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 84.

⁷⁰ Tamtéž, s. 21.

⁷¹ DUMÉZIL, Georges a COUTAU-BÉGARIE Hervé. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: Oikoymenh, 2001, s. 23–24.

⁷² Tamtéž, s. 17.

⁷³ Tamtéž, s. 23–24.

⁷⁴ Tamtéž, s. 16.

krok je možné na základě předchozí evidence definovat schéma, které určuje, jak jsou uspořádány společné prvky v celkové struktuře.⁷⁵

Jako příklad mohou sloužit Dumézilovy poznámky, napsané v roce 1986, krátce předtím, než 11. října téhož roku zemřel, obsahují shrnutí toho, co považoval za podstatu svých argumentů týkajících se důkazů řecké mytologie jako srovnávacího bod pro své celkové rekonstrukce indoevropské mytologie. Ve své knize *Apollon sonore* (1982) se jeho argumenty v rámci srovnávací mytologie soustředily na boha Apollóna a na dominantní roli tohoto boha v homérské *Iliadě* a v homérské hymně na Apollóna. Otázkou bylo, jak Apollón zapadá, nebo nezapadá do indoevropského modelu „mýtu a eposu“, jak byl rekonstruován v Dumézilově třísvazkovém díle *Mythe et épopée*? Odpovědí je právě studium nenáboženské literatury s cílem pochopit a mít znalosti daného období, historických pramenů a dalších počínů s vlivem na komparaci.⁷⁶

6.1. Aplikace Peruna v komparativní teorii Georsese Dumézila

Aplikace Dumézilovy komparativní teorie na konkrétní božstvo, jako je třeba Perun z pohledu slovanské mytologie, by zahrnovala analýzu, jak je Perun spojován s funkcemi suverenity, válečnictví a plodnosti v rámci slovanského náboženství a jak se tyto funkce prolínají a odrážejí se v dalších indoevropských kulturách. Vzhledem k významnosti této komparativní metody jsem se rozhodla této podkapitole věnovat nejdelší část.

Sám Dumézil se slovanským náboženstvím prakticky nezabýval, neboť na rozdíl od jiných náboženských systémů, máme ke Slovanům nedostatek pramenů. Ve svém díle dokonce uvádí, že: „...pohanská náboženství Slovanů, jsou příliš málo známa, než aby pokusy o trojfunkční výklad mohly být něčím více než pouhými brilantními hypotézami.“⁷⁷ Právě po tomto výroku přisuzuje důležitost komparaci s ostatními indoevropskými tradicemi, protože právě díky podobnostem například s indoíránským, italským a germánským náboženstvím nám umožňuje nahlédnout do alespoň přibližné podoby slovanského pohanství.⁷⁸

Perun je často spojován s funkcí suverenity, což se projevuje v jeho roli jako nejvyššího boha. Perun má moc nad blesky a hromy, což symbolizuje jeho moc nad přírodou a nad světem. Jeho vláda nad hromy a bouřemi se také může spojovat s funkcí suverenity jako vlády a správy. Perun je také spojován s funkcí válečnictví. Má silné bojové schopnosti a je schopen porazit nepřátele v boji. Jeho moc nad hromy a blesky také může symbolizovat jeho schopnost porazit své nepřátele. Perun je často zobrazován jako bojovník s mečem a štítem, což odkazuje na jeho schopnost ochrany a obrany. Perun je rovněž spojován s funkcí plodnosti, což se projevuje v jeho roli jako ochránce a zajišťování dobré úrody. V různých slovanských kulturách existuje mnoho rituálů a tradic spojených s Perunem, které mají za úkol zajistit dobré počasí a úrodu. Například v Rusku byl Perun spojován s prvním výskytem jara a v Polsku se mu často obětovaly zvířata na podporu dobré úrody.

Mnoho autorů, jako například Michal Téra, Aleksander Gieysztor a Martin Golema, se ve svých pracích snažil aplikovat Dumézilovský tripartitní model na boha Peruna. Postava Peruna nevykazuje jednoznačné zařazení, ale převládají teorie a studie, jež mu přidělují válečnickou funkci. Michal Téra ve své knize například tvrdí, že: „... druhou funkci představuje hromovládce. Zřejmě

⁷⁵ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 89–90.

⁷⁶ MOMIGLIANO, Arnaldo. *Introduction to a Discussion to Georges Dumézil*. Studies on Modern Scholarship. Berkeley: University of California Press, 1994, s. 286–301.

⁷⁷ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 125.

⁷⁸ Tamtéž, s. 125.

získává výrazné solární funkce, které jsou patrné z kultu retranského Svarožice a arkonského Svantovita (bílý kůň, koláč-kruh). Jako hromovládce získává specifický patronát nad úrodou, je zřejmě přímým dědicem některých uranických funkcí staršího nebeského božstva; ...⁷⁹ Gieysztor na druhou stranu argumentuje, že Perun má více funkcí. Uznává, že vojenská funkce Peruna byla zdaleka nejpobulárnější, avšak tvrdí, že: „... bylo rozšířeno povědomí i o dalších kompetencích Peruna, o jeho mytické a rituální funkci, což ve výsledku znamená, že i se všemi svými ozbrojenými a hromovládnyými podobami nejenže zůstává na čele pantheonu, ale zároveň se objevuje jako polyfunkční entita.“⁸⁰ Podle Dumézilovy teorie má první funkce dva póly, které podle Gieysztoru reprezentují Mitru a Varunu. Právě k této dvojici přirovnává Peruna a Velese, kteří představují dvě odlišné sféry kosmu, přičemž Veles působí jako bůh dobytka a stád a Perun působí jako bůh lidí.⁸¹ Zároveň je patronem řádu (stejně jako Mitra) a plní tím první pól – panovnicko-právní.⁸²

Nad výše uvedenými tvrzeními se lze zamyslet v tom ohledu, že Perun je brán jako vládce lidské společnosti, válečník, hromovládce, který je schopen ovládat úrodu a držet nad ní patronát. Opět se zde projevuje vliv vlády nad lidmi. Jelikož bez úrody je vyhlídka pro lidstvo nejasná a temná. Může tak zapříčinit strádání a hlad. I když se tedy někteří autoři přiklánějí k jeho polyfunkčnosti, moc nad živly, hojností úrody pro lid, pevná ruka vládce a válečníka mu vydobývají charakter boha lidí. Nejsou zde tedy v hojné a časté míře řazeny atributy ve vztahu k fauně a nadvládou nad ní. To lze označit za nové zjištění, jež plyne z Dumézilovy komparativní mytologie, tedy, že Perun je pouze bohem lidí, který má navíc funkci panovnicko-právní. Konkrétně lze uvést příklad jeho patronátu nad válečníky. Válečníci si v každé době, v každé bitvě vydobývají určitá práva a privilegia nad druhými, hlavou válečníků je v nejčastějších případech sám panovník, vládce či vůdce jakékoliv komunity. Nově lze tedy i toto spojení s Perunem na základě Dumézilovy teorie vysledovat.

⁷⁹ TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládce: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017, s. 321.

⁸⁰ GIEYSZTOR, Aleksander. *Mytologie Slovanů*. PŘ. Hana Komárková. Praha: Argo, 2020, s. 81–83.

⁸¹ Tamtéž, s. 115.

⁸² Tamtéž, s. 119.

7. Komparativní teorie Mircei Eliadeho

Mircea Eliade (1907–1986) byl rumunský historik náboženství, beletrista a filozof. Velký vliv zanechala jeho teorie o tom, že hierofanie jsou základem náboženství, přičemž rozdělují lidské zakoušení reality na profánní a posvátný čas a prostor. Jeho teorie o věčném návratu se stala pro studium religionistiky velmi významnou. Základem teorie o “věčném návratu” je tvrzení, že mýty a rituály nejsou jen pouhou připomínkou oněch hierofanií, ale v myslích věřících se jich doopravdy účastní.

Eliade se domníval, že použitím komparace bychom měli být schopni porozumět náboženskému životu lidí.⁸³ V jeho přesvědčeních je znatelný značný vliv již zmiňovaného George Jamese Frazera, se kterým sdílel názor, že ve všech kulturách funguje lidský duch stejně. Ve svých teoriích zastával názor, že náboženství je univerzální a má hluboký vliv na kulturu a společnost jako celek. Jeho teorie se zaměřuje na srovnávání náboženství a mytologií různých kultur a snaží se najít společné prvky, které spojují lidskou zkušenost a touhu po transcendenci. Podle Eliadeho komparativní teorie jsou náboženství a mytologie vyjádřením “sakrálního”, tedy posvátného a transcendentního, které je oddělené od “profánního”, tedy běžného a všedního. Eliade se také zaměřil na studium náboženských symbolů, rituálů a archetypů a jejich významu v různých kulturách.

Hlavním středobodem Eliadových snah o komparaci je koncept archetypů. Tento koncept lze definovat jako přesvědčení, že za náboženskými jevy, které jsou si podobné, stojí jeden symbolický vzorec, který je stejný se všemi ostatními.⁸⁴

Jeho komparace spočívá v tom, že: „... vytyčí téma srovnání a vybere několik jeho příkladů, aniž by jejich výběr delimitoval historicky, jazykově, etnicky či sociokulturně. Jediným kritériem výběru je přítom afinita motivů, zajištěná badatelovou intuicí. Na základě vzájemné konfrontace shromážděných příkladů poté rekonstruuje jejich společnou strukturu. V této fázi se tedy pokouší nalézt a popsat jakýsi koherentní systém vlastní zkoumaným symbolům. Objevenému symbolickému komplexu se posléze snaží porozumět tím, že zhodnotí jeho existenciální význam a jednak z hlediska dialektiky posvátného a profánního. Detekovanou strukturu nakonec identifikuje s archetypem.“ Celý tento proces je nazván jako tzv. „totální komparace.“⁸⁵

Jedním z konkrétních příkladů, které Eliadeho komparativní teorie může použít, je srovnání různých kultur, které věří v reinkarnaci. Eliade také tvrdil, že reinkarnace je sdíleným prvkem mnoha náboženství a mytologií a že tento koncept vyjadřuje touhu po stálém a nekonečném životě. Eliade také tvrdil, že reinkarnace může být chápána jako symbolický proces obnovy, regenerace a transcendence.

Eliade sbíral stejný typ daného tématu napříč náboženskými kulturami, avšak neměl přístup k primárním pramenům a z tohoto důvodu většinou čerpal ze sekundární literatury. Výjimkou nicméně bylo indické národní náboženství. Poznatky, které nasbíral z různých prací reinterpretoval svým vlastním způsobem a nikterak se nesnažil vést polemiku s jejich tvůrci. Poté co definitivně opustil od genetické komparace, doplnil ke svému dosud nasbíranému materiálů podobnosti, jež byly objeveny ve světě Semitů, Číně, a v některých archaických kulturách. Takto zpracované náboženské jevy, dle jeho názoru, vykazují společný základ. Nalezenou shodu lze proto považovat za výsledek historického šíření, anebo za archetyp.⁸⁶

⁸³ ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: OIKOYMENH, 2005, s. 92.

⁸⁴ Tamtéž, s. 99.

⁸⁵ Tamtéž, s. 97–98.

⁸⁶ Tamtéž, s. 96–97.

Tento autor si byl dobře vědom pestré škály fenoménů, které se objevují v mnoha kulturách a na různých kontinentech. Používal tedy mytologickou systematiku zaměřenou na strukturální skupiny a neuvažoval tedy o nich jako o kategoriích, které mají plnit určitou funkci v rámci náboženského myšlení. Jeho chápání mýtů stojí na tom, že mají zprostředkovávat určitou formu uspokojení základních lidských potřeb, aby tak dali lidé svému životu i smrti smysl tím, že se vymanili dějinnosti za pomocí symbolů, rituálů a archetypů. Tímto způsobem se pak stále vraceli do mýtického času (*illud tempus*). Mýty, dle Eliadeho, nesloužily jenom k formování životních a duchovních zkušeností. Na základě tohoto pojetí mají symboly dvě funkce – lokální a archetypální. Eliade v tomto ohledu vychází z myšlenek Carla Gustava Junga tím způsobem, že zdůrazňuje silný vliv archetypů na vytváření lidského podvědomí. Zároveň chápe symboliku jako prostředek, jak ovlivňovat či usměrňovat lidské vědomí tím, že může překročit jeho hranici díky náboženským systémům. Symbolika má totiž podle něj schopnost překračovat omezení lidského vědomí. Pomocí symbolů můžeme tedy například zažívat transcendent⁸⁷ běžných myšlenek a hledání vyššího smyslu.⁸⁸

Nyní se podíváme na náboženský význam nebe podle Eliadeho, který nám může pomoci při následném zkoumání Peruna. Eliade rozlišuje mezi uranickými a atmosférickými bohy. Uranické bohy charakterizuje jejich spojení s nebeskými sférami a duchovními aspekty náboženství. Jsou vnímány jako vyšší a nadzemské bytosti, které ovládají důležité aspekty lidského života, jako je stvoření, moudrost, a často mají prorocké schopnosti. Atmosférická božstva jsou spojována s přírodními silami a životními cykly na Zemi. Jsou spojeni s pozemskými jevy, jako jsou bouřky, deště, úroda a plodnost, a hrají klíčovou roli v ovládnutí přírodních cyklů a životního prostředí. Eliade zdůrazňuje, že tyto dvě kategorie božských bytostí jsou obdařeny různými funkcemi a atributy. Pokud někdo poruší mravní zákony a rituály, které jsou spojeny s těmito božstvy, může být ohrožen bleskem nebo jinou formou přírodního trestu. Tato víra v božskou spravedlnost a spojení s přírodními jevy je zřejmá v náboženských představách mnoha kultur po celém světě. Sledování nebeské scenerie může být pro vědomí archaického člověka původcem jeho náboženského zážitku. Archaický člověk nepožímal přírodu čistě jenom jako přírodu. Pozorování vnímá totiž na stejné úrovni jako zjevení, to znamená, že nebe pozoruje tak, jak vidí jeho pravou podstatu – přesahující a nikdy nekončící. Archaický člověk vnímal nebe nad ním jako dimenzi, která je běžnému smrtelníkovi nedostupná, jelikož správně náleží nadpřirozeným silám a bytostem. Z tohoto důvodu ten, kdo šel po stoupajícím chrámu nebo po rituálním žebříku, byl i tím, kdo přestával být lidskou bytostí, jelikož vcházel do nebe. Stejně tak jako mrtvý člověk, jehož duše je předurčena ke vstupu do nebe, přesahuje lidskou existenci. I když symbolika a význam nebe nemá reálný základ, který by byl logicky odvozený z pozorování oblohy, rovněž není jenom výmyslem lidské fantazie a iracionálních náboženských zkušeností. Etymologie jmen u některých bohů jasně implikuje, že se nacházejí „nahore“ nebo „vysoko“, což by se dalo připodobnit k tomu být mocný v náboženském kontextu. Být mocný v tomto kontextu znamená být i plný posvátna.⁸⁹

Eliade konstatuje, že: „Jisté je tolik, že nebeská božstva byla od samého počátku božstvy nejvyššími; že jejich hierofanie, různě ztvárněné mytickou zkušeností, zůstaly i později hierofaniemi uranovskými; že to, co bychom mohli nazvat historií nebeských božstev, je z velké části historií představy „síly“, „stvoření“, „zákonů“ a „nejvyšší moci“.“⁹⁰ Nejčastější zbraní nebeského boha ve většině mytologií je blesk. Na základě této představy bylo místo kam blesk udeří nabitě posvátnou mocí. To stejné se děje i s člověkem, do kterého blesk udeřil, stal se tak pozhnaným. Pokud do nějakého stromu (nejčastěji dubu) udeří blesk nabývá tak posvátné moci od nejvyššího božstva. Byla také běžná víra v tzv. „hromové“ kameny, které měli představovat hrot šípů blesku. Jednalo

⁸⁷ Transcendence znamená přesah smyslových i rozumových možností.

⁸⁸ GIEYSZTOR, Aleksander. *Mytologie Slovanů*. PŘ. Hana Komárková. Praha: Argo, 2020, s. 43.

⁸⁹ ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2020, s. 53–54.

⁹⁰ Tamtéž, s. 55.

se nejčastěji o pravěké pazourky, se kterými bylo zacházeno jako s božskými, a proto byly tak i uchovávány.⁹¹

Je důležité podotknout, že nejvyšší bytosti nemohou být omezeny jenom na uranovskou hierofanii. Skrývá se v nich mnohem více, jelikož mají určitou „podobu“, u které se předpokládá, že má vlastní způsob, dokonce takový, jež nemůžeme přiřadit do určité skupiny uranovského života nebo lidské zkušenosti. Za zajímavé lze považovat i to, že nebeské božstvo bývá velmi často vyměněno božstvem nebo transcendentální silou, která je více energická a plodnější, např. Slunce. Vítězem se stává ten, kdo dává nebo představuje fertilitu, anebo přináší život. Vůči bohu bouře stály monoteistické a náboženské revoluce semitského světa. Velký a sensuální bůh, který je znázorňován velmi vášnivě s dramatickými epifaniemi měl také velmi často bohatý a krvavý kult byl v řadě případů nahrazen bohem slunečním.⁹²

Občas bývá všudypřítomnost, moudrost a nečinnost nebeského božstva ceněna především na metafyzické úrovni. Tento nebeský Bůh se stává zjevením kosmické normy a mravního zákona. Velmi často si nebeská božstva udržují nebo zesilují své postavení tím, že se projevují jako nejvyšší božstva v celém panteonu. Díky tomu si byli schopni udržet svou nadvládu nad ostatními božstvy a profitovali tak během monoteistických revolucí. Tím, že se božské podoby mění i tím, že se ve vědomí člověka projeví v nějaké určité formě je dokladem toho, že posvátno zůstává aktuální za všech okolností. Napomáhá tomu i to, že mají svoji vlastní historii a osud.⁹³

7.1 Aplikace Peruna v komparativní teorii Mircea Eliadeho

Stejně jako u předchozích metod, i zde by Perun mohl být srovnáván s jinými bohy hromu a blesku v různých kulturách, jako je například Thor v germánské mytologii, Zeus v řecké mytologii nebo Indra v hinduistické mytologii. Tito bohové jsou často vnímáni jako síly přírody a jsou spojováni s mocí a silou. Eliade by mohl zkoumat, jak jsou tyto bohové zobrazováni v různých kulturách a jak se jejich atributy a symboly liší.

Eliade by také mohl srovnat Peruna s dalšími slovanskými bohy a mytologiemi, jako jsou například Svarog, Svarožič nebo Veles. Tito bohové a postavy mají ve slovanské mytologii různé funkce a atributy a Eliade by mohl zkoumat, jak se tyto prvky propojují se „svatým“ a „profánním“ v slovanské kultuře a náboženství. Celkově by aplikace Peruna do Eliadeho komparativní teorie umožnila srovnat a porozumět různým aspektům slovanské mytologie a náboženství a přispět k pochopení univerzálních prvků v náboženských a kulturních systémech. Konkrétně by šlo o to, proč je voleno kladivo, volen symbol blesku, či proč jsou s bohem Perunem ve slovanském prostředí spojovány fosilie belemnitů, které svým tvarem připomínají střely.

Nebeská božstva, která se projevila především hřměním byli baltský Perkunas a slovanský Perun. Etymologicky bývají jejich jména spojována s védským božstvem Pardžanja a germánskou bohyní, jež byla mimo jiné i matka Thora, Fjorgyn. Oba tyto bozi mývají blízký vztah s dubem a s ptactvem, které má údajně předpovídat počasí. Tyto informace najdeme zejména v jejich jménu a kultu. Historicky mají svou specifickou „specializaci“, jsou to božstva bouře. Mají nadvládu nad ročním obdobím a přinášejí déšť. Tyto vlastnosti z nich ale zároveň dělají božstva plodnosti.⁹⁴

⁹¹ ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2020, s. 65.

⁹² Tamtéž, s. 107–108.

⁹³ Tamtéž, s. 109.

⁹⁴ ELIADE, Mircea a Rosemary SHEED. *Patterns in comparative religion. Seventh impression*. London: Sheed and Ward, 1997, s. 82.

V rámci zamyšlení lze hovořit o vlivu na plodnost fauny a flóry, v hlubším významu na skutečnost, že bez deště by nebylo života, nebylo by rostlin k výrobě pokrmů člověka, nebylo by zvířat k lovu, stejně tak pro zajištění potravy člověku. Tudíž by nebylo možnosti praktikovat plodnost u samotného člověka. Zde se opět projevuje nadvláda Peruna nad lidstvem v tomto ohledu.

V souvislosti s další úvahou v Eliadeho přístupu je zmíněná reinkarnace. Bez ohledu na potřebu hodnotit, která civilizace, kultura a komunita společenství lidí, a tudíž i božstev je ta nejvyspělejší, nejranější atp., je možné označit Peruna za reinkarnovaného Thora či Indru a naopak.

Na základě přístupů v Eliadeho komparativní mytologii lze hovořit o jisté roztržitosti ve vztahu symboliky a boha Peruna. Božstva bouře mají nadvládu nad ročními obdobími a přinášejí déšť. Logicky zde lze odvodit, že déšť s sebou mnohdy přináší hromy a blesky. Perun je tedy bohem bouře. Bouře s deštěm zajišťuje život, který se stává skutečným. Na základě Eliadeho interpretaci lze hovořit o participaci na „Posvátnu“ a učinit je skutečným. Toto naplnění „Posvátna“ se stává „Kosmem“. Perun je tak bůh, který je posvátný, je skutečný, jelikož jeho projevy jsou znatelné prostřednictvím bouře, bouře ovlivňuje život na Zemi, která je součástí Kosmu. Jeho slovy, lze toto jednoduše shrnout tak, že mýty jsou skutečné příběhy, tvoří ucelený koloběh života, který představuje vzor pro lidstvo na zemi.

8. Závěr

Tato práce uvedla tři rozdílné přístupy v rámci komparativní religionistiky (mytologie) v podání Friedricha Maxe Müllera, Georgese Dumézila a Mircea Eliadeho. Cílem této práce bylo ukázat význam komparativních metod ve studiu náboženství a jejich prezentace na příkladu Peruna.

V případě Müllera jde o lingvistický přístup, kdy je řešena komparace již od původu a významu jména božstev, a stejně tak i slova „Bůh“ v různých jazycích. Jeho pohled na boha Peruna je tedy lingvistický, jde o poznání a komparaci od těch nejranějších přístupů lidstva v představách Nekonečna do jeho současnosti.

Lze tedy uvést, že Müllerovy názory na náboženství byly formovány německým idealismem a srovnávacím studiem jazyka. To odráží skutečnost, kterou prosazoval, že skutečné pochopení různých aspektů života, včetně náboženství, vyžaduje znalost jejich původu. V souladu s tím očekával, že věda o náboženství určí, jak je náboženství možné; jak lidské bytosti, jako jsme my, vůbec mají nějaké náboženství; co je náboženství a jak se stalo tím, čím je. Při sledování tohoto cíle odmítl jakékoli spoléhání se na božské zjevení a snažil se omezit se na smyslové vnímání a rozum, dva všeobecně uznávané zdroje poznání. V jeho pojetí jde tedy o nalezení ekvivalentních bohů dalších civilizací a kultur ve stejné roli, projevu, nadvlády a symbolu jako je Perun. Nově je tedy potřeba vycházet z původu a významu jmen bohů. V případě boha Peruna jde tedy o hrom, o toho, kdo „pere“, bije a hřmí, to je původ významu. Müller tedy zdůrazňuje původ personifikace „Nekonečna“ přírodními živly, v případě Peruna tedy hromy a blesky.

Z pohledu Dumézila je pro Peruna typická suverenita, která mu zajišťuje nadvládu lidstva. Dumézil na rozdíl od Müllera se zabývá funkcemi bohů, jejich symboly a zdůrazňuje atribut války. Celkově je podle jeho komparace Perun svrchovaným vládcem ve všech oblastech lidského života, dokáže je ovlivnit podle tzv. trojfunkčního vzorce, což se projevuje v jeho roli jako nejvyššího boha. Jde tedy o suverenitu ve schopnosti porazit nepřátele, je zcela neohrožený, pokud je nespokojen svými hromy a blesky dává najevo potřebu nastolení pořádku v lidském životě. Zajištění plodnosti mu opět určuje hlavního vládce nad lidským životem, jelikož na základě hodnocení jejich poslušnosti k němu, je odměněn bohatou úrodou, tudíž i plodností ve všech směrech. Na základě Dumézilovy interpretace lze Peruna označit pouze za boha lidí, lze jej spojit celkem s třemi funkcemi, z nichž nová je funkce panovnicko-právní, a to v tom smyslu, že jako hromovládce panuje lidem a vydobývá si práv a privilegií svými „zbraněmi“, jde tedy o mocenský přístup a snaha udržení pořádku na Zemi, v tomto případě hromy, blesky (kladivem).

Poslední komparace z pohledu Mircea Eliadeho souvisí spíše se symboly a atributy bohů. Zdůrazňuje zobrazování blesku či tzv. „hromových“ kamenů, které byly posvátné jako vše, do čeho udeřil blesk. Je zde řešen fakt symbolu kladiva, štítu či meče. Lze zde vysledovat podobnost v rámci přiblížení a přiřazení ekvivalentních bohů jako je Perun v dalších kulturách, čemuž se věnoval i Müller. Eliade viděl náboženství jako neredukovatelnou kategorii lidské zkušenosti a historie; jinými slovy, náboženství nemohlo být redukováno na druhy faktorů, které zkoumal, řekněme, sociolog nebo biolog. Aby bylo náboženství správně pochopeno, muselo být studováno jako samostatná věc a Eliade se snažil izolovat a formulovat to, co přesně představovalo jedinečně náboženský prvek lidského života. Perun je tak symbol bouře a deště, Perun sám o sobě je posvátný, stejně jak i bouře, která přináší déšť. Bouře a déšť jsou nositeli „Skutečna“. Lidé na zemi zažívají své radosti, starosti, strasti a jejich zkušenosti jsou součástí „Kosmu“. Lze zde hovořit o koloběhu života. Eliade nám tím dává najevo, že Perun je „hmatatelný“, nejde pouze o „Prázdno“, bezvýznamný mýtus, jde o vnímání reality božstva, které bylo, je a bude součástí lidského života.

Shodně se všichni tři badatelé shodují v tom, že slovanským bohům, jejich významu, původu, symbolice a obecně explanaci je věnováno nejméně materiálů ve srovnání s ostatními božstvy dalších civilizací. V této práci však bylo možno, na základě teoretického rámce a seznámení s jejich komparativními metodami vyvodit aplikaci na slovanského boha Peruna. Lze tedy stručně

uvést, že Müller objasňuje lingvistický prapůvod bohů, jejich význam je třeba hledat ve slovech, podobnosti ve slovním základu, k tomu mu slouží indo-evropský jazyk. Dumézil se soustředí na j funkci a roli bohů. Jde pouze o ochránce, vládce, patrona plodnosti, hojnosti? V jeho podání lze hovořit o jakési roztržitosti v interpretaci a mnoho-významu. Eliade v interpretaci symboliky bohů a jejich archetypů posouvá do popředí „Skutečno“ ve vztahu k božstvu, které je odrazem života a zkušeností. Lze říci, že Perun je součástí „Kosmu“, tak jako všechno – realita a mýtus.

Tato bakalářská práce může přispět k rozvoji srovnávací religionistiky při studiu Peruna v rámci slovanského náboženství, ale i jeho dalších paralel v rámci indoevropských náboženství. Porovnáním jednotlivých metod získáváme poznatky, na základě, kterých jsme schopni lépe porozumět Perunovi jako hromovládnému božstvu a jeho významu v rámci slovanské mytologie, která si zachovala jistou symboliku a tradice i s příchodem křesťanství.

9. Bibliografie

1. ANTALÍK, Dalibor. *Jak srovnávat nesrovnatelné: strategie mezináboženské komparace*. Praha: Oikoymenh, 2005.
2. BRUBLE, David H. „Let Us Make Gods in Our Image: Greek Myth in Medieval and Renaissance Literature“. In: WOODARD, Roger D. (ed.). *The Cambridge Companion to Greek Mythology*. New York: Cambridge University Press, 2007.
3. DAVIDSON, Hilda R. Ellis. *Roles of the Northern Goddess*, London: Routledge, 1998.
4. DUMÉZIL, Georges. *The Gods of the Ancient Northmen*, Berkeley: University of California Press, 1973.
5. DUMÉZIL, Georges a Hervé COUTAU-BÉGARIE. *Mýty a bohové Indoevropanů*. Praha: Oikoymenh, 1997.
6. DUMÉZIL, Georges. *Mytus a epos I: Trojfunkční ideologie v eposech indoevropských národů*, přel. Jirí Našinec, Praha: Oikoymenh, 2001.
7. DYNDA, Jirí. *Slovanské pohanství ve středověkých ruských kázáních*. Praha: Scriptorium, 2019.
8. ELIADE, Mircea. *Pojednání o dějinách náboženství*. Praha: Argo, 2020.
9. ELIADE, Mircea, Ioan Petru CULIANU a H. S. WIESNER. *Slovník náboženství*. Vyd. 2. Praha: Argo, 2001.
10. ELIADE, Mircea a Rosemary SHEED. *Patterns in comparative religion*. Seventh impression. London: Sheed and Ward, 1997.
11. GIEYSZTOR, Aleksander. *Mytologie Slovanů*. Př. Hana Komárková. Praha: Argo, 2020.
12. GRIMM, Jacob Ludwig Karl. *Deutsche Mythologie*. Göttingen: Dieterichsche Buchhandlung, 1844. [cit. 09-04-2023]. Dostupné z: https://archive.org/details/bub_gb_SGobAAAAMAAJ.
13. HUDEC, Ivan. *Báje a mýty starých Slovanů*. Přeložila Jana KLIMEŠOVÁ. Bratislava: Slovart, 1994.
14. KOZÁK, Jan A. *Monomytus: syntetické pojednání o teorii mýtu*. Praha: Malvern, 2021.
15. KRIPAL, Jeffrey J. *Comparing Religions: Coming to Terms*. Malden, MA: Wiley Blackwell, 2014.
16. LITTLETON, C. Scott. *The new comparative mythology: an anthropological assessment of the theories of Georges Dumézil*. 3rd ed., Berkeley: University of California Press, 1982.
17. MALLORY, James P. *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archeology and Myth*, London: Thames & Hudson, 1989.
18. MOMIGLIANO, Arnaldo. *Introduction to a Discussion to Georges Dumézil*. Studies on Modern Scholarship, Berkeley: University of California Press, 1994.
19. J. P. MALLORY a D. Q. ADAMS, *The Oxford Introduction to Proto-Indo-European and the Proto-Indo-European World*, New York: Oxford University Press, 2006.
20. PUHVEL, Jaan. *Srovnávací mytologie*. Praha: Lidové noviny, 1997.
21. SAADI-NEJAD, Manya. *Mythological Themes in Iranian Culture and Art: Traditional and Contemporary Perspectives*. Iranian Studies, s. 231-246. Published By: Cambridge University Press. DOI: <https://doi.org/10.1080/00210860902764946>.
22. STONE, Jon. R. *The Essential Max Müller: On Language, Mythology, and Religion*. New York: Palgrave Macmillan, 2002.
23. STRENSKI, Ivan. *Understanding Theories of Religion: An Introduction*, 2nd Edition. Wiley-Blackwell, 2015.
24. STURLUSON, Snorri. *Edda a Sága o Ynglínzích*. Přeložil Helena KADEČKOVÁ. Praha: Argo, 2003.
25. TĚRA, Michal. *Perun – Bůh hromovládců: Sonda do slovanského archaického náboženství*. Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2017.
26. WAARDENBURG, Jacques (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York – Berlin: Walter de Gruyter, 1999.
27. WEST, Martin Litchfield. *Indo-European Poetry and Myth*. New York: Oxford University Press, 2007.

28. ZAROFF, Roman. „Perception of Christianity by the Pagan Polabian Slavs.” *Studia mythologica slavica*, 2001.
29. ZBAVITEL, Dušan, MERHAUTOVÁ, Eliška, FILIPSKÝ, Jan, KNÍŽKOVÁ, Hana. *Bobové s lotosovými očima: hinduistická mytologie*. Praha: Vyšehrad, 1986.