

Slovanská hippomancie. Koňský divinační rituál jako mediátor v symbolické soustavě slovanského pohanství

Jiří Dynda

The paper focuses on the meaning and function of the Western-Slavic horse divination and lot-drawing rituals. By means of analysis of written sources, contexts of the Indo-European comparative mythology and through the lenses of the anthropological perspective on the culture, it shows the way this ritual could work as an integrative and mediating force for disparate layers of cultural symbolic systems.

Keywords: Slavs, Western-Slavic, hippomancie, horse, ritual, Indo-Europeans



Bronzový koňík z Wolinu, 9.–10. stol., Muzeum Regionalne w Wolinie.

Z pramenů víme, že jednou ze zvláštností středověké západoslovanské,¹ předkřesťanské kultury mezi 10. a 12. stoletím byla tzv. hippomancie, čili věštění pozorováním koně a jeho chování. Tato praktika nebyla výlučně slovanskou záležitostí, neboť ji máme doloženu i ze zpráv o dalších starověkých indoevropských kulturách. Ve středověkém Pobaltí a Polabí však získala zcela svébytnou podobu, jinde nedoloženou. Jak uvidíme níže, u těchto Slovanů byla nedílně spojena s užíváním válečných kopí, ale rovněž s druhou divinační praktikou, s věštěním pomocí losování. Prostřednictvím kombinace těchto dvou mantických technik se pak rozhodovalo zejména o důležitých válečných taženích a kořistnických výpravách.

V následujícím textu se pokouším ukázat, jakým způsobem tyto mantické techniky zapadají do kontextu toho, co víme o společensko-politické organizaci pobaltských Slovanů. Na pozadí také sleduji, v čem lze tyto rituály spojovat s indoevropskými koňskými rituály, v nichž se rozhodovalo o životě celé společnosti, a v čem se od nich naopak

¹ Adjektivem „západoslovanští“ zde referuji primárně o kmenech sídlících mezi Labem a Sálou u břehů Baltského moře, nikoliv o sociolingvisticky chápaném regionu všech západoslovanských etnik.

liší – tedy jak celospolečensky chápanou mocensko-válečnickou symbolickou hodnotu koně západoslovanská kultura přetvořila k obrazu svému. Záměrem je se podívat, zda je možné hippomancii chápat jako doklad rituálu se schopností propojování a integrace různých rovin života společnosti v archaické kultuře – a proč zrovna věštění s koněm této funkci vyhovovalo. Teoreticky vycházím z prací některých kulturních antropologů a z jejich pojetí archaického náboženství a kultury jakožto provázaného a smysluplného symbolického systému, který zejména nijak neodděloval mezi tzv. posvátným a profánním. Snažím se tedy vyložit potenciál koňské divinace u Pobaltských Slovanů jako mediátor, jenž umožňoval usouvztažňovat to, co se obvykle nazývá jako „náboženské“, s oblastí mocenských, válečnických, ekonomických a politických zájmů tehdejší kněžské i knížecí nobility. Údaje o specificky provázaném rituálu hippomancie a *sortilegia* (tj. losování) totiž pocházejí zejména ze tří oblastí, které se v historiografii označují jako „teokratické“ kmenové svazy – tedy z luticko-veletské Retry, z rujánské Arkony a z pomořanského Štětína a Volyně. K této skutečnosti se článek obrací v závěru a zhodnocuje roli hippomancie právě ve specifických podmínkách těchto politicko-náboženských útvarů.

1. Domestikace koní a jejich role v indoevropských kulturách

Podle nejnovějšího výzkumu D. W. Anthonyho, kombinujícího lingvistická, religionistická a zejména důkladná archeologická data, vyplývá, že koně byli domestikováni kolem r. 3200 př. n. l. v oblastech eurasijských stepí (tzv. ponticko-kaspická step).² Jelikož tato událost časově i geograficky odpovídá výskytu archeologických kultur, které se obvykle spojují s diasporou a následnou územní expanzí etnik hovořících dialekty indoevropského jazyka,³ Anthony zevrubně vyvozuje, že právě domestikace koně a jeho užití ve válečnictví hrály významnou roli při rozšíření stepní indoevropské kultury (a stejně tak při rozšíření kultur turkicko-altajských, které užívaly koně ve stejné době a ke stejným cílům).⁴

Z této skutečnosti rovněž pramení, že kůň držel v kultuře těchto stepních etnik významnou symbolickou pozici, což je možné doložit prostřednictvím celé řady dokladů z indoevropských mytologií i rituálních praktik.⁵ Kůň byl ústřední pro ekonomiku, válečnictví i zemědělství a slučoval v sobě tak celou řadu sémantických polí, k nimž se vrátíme v závěru této práce.

Také u Slovanů před christianizací, přibližně mezi lety 700 a 1200 n. l., hrál kůň stále velmi významnou roli. Dokonce hned nejstarší řecké prameny, které hovoří o Slovanech, dokládají, že používali koně ve válečnictví, při nájezdech na severní hranici byzantské říše

² Srov. jeho vynikající a oceňovanou monografii ANTHONY 2007.

³ Jedná se o tzv. ponticko-kaspickou teorii o původu Indoevropanů, jejímž nejvýznamnějším proponentem je právě Anthony (2007, 59–133 a 371–466). V opozici proti ní stojí zejména anatolská teorie archeologa Colina Renfrewa (zejm. RENFREW 1987). Anthonyho hypotéza je založena na starší „hypotéze kurganů“ předložené Marií Gimbutas (např. GIMBUTAS 1977 aj.). Pro shrnutí starších hypotéz viz MALLORY 1989, 143–221.

⁴ Indoevropané a altajské národy učinili z koně významný kultický symbol svých nábožensko-mytologických soustav. Vliv turkicko-altajských národů (zejm. Avarů) na indoevropské (a slovanské) kulturní i nábožensko-rituální představy spojené s koněm byl s největší pravděpodobností významný; v této práci však není mým záměrem (ani v mých silách) o tomto vlivu cokoliv konkrétnějšího usuzovat.

⁵ Literatura k náboženskému symbolismu koně u indoevropských a turkických národů je nepřehledná; k některým studiím se dostaneme níže, v sekci 8. Zde kromě ANTHONY 2007, viz zejména PUHVEL 1970; GAMKRELIDZE & IVANOV 1995, 463–524; PUHVEL 1997, 308–316; WEST 2006, 465–470.

(pravděpodobně také pod vlivem Avarů).⁶ Z pozdějších latinských středověkých pramenů víme, že Slované sousedící s říší německou používali jezdeckto (v pramenech *acies*, *legio*, či *turma*) rovněž hojně; o rozsáhlém chovu koní v Pomořansku a na Rujáně máme také četné údaje.⁷ Velmi výmluvný je rovněž citát z Herbordova *Dialogu o životě biskupa Oty Bamberského*, týkající se pomořanských Slovanů. V něm jeden z průvodců biskupa Oty Bamberského tvrdí o slovanské společnosti, že „moc a síla šlechty a velmožů se obvykle odvozovala od množství či počtu koní“ (*fortitudo enim et potentia nobilium et capitaneorum secundum copiam vel numerum aestimari solet caballorum*).⁸

Tato významná role koně ve válečnictví a utváření mocenských struktur ve slovanské společnosti je pak plně v souladu s tím, co víme o slovanských divinačních rituálech, v nichž se o válečných tažených veřejně rozhodovalo. K nim se nyní obrátíme.

2. Dětmár z Merseburku

Nejstarší doklad slovanské hippomancie máme doložen v *Kronice* biskupa Dětmara z Merseburku (Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon*), sepsané někdy mezi lety 1012–1018,⁹ kde se popisuje hlavní svatyně lutického kmenového svazu – dosud nelokalizované město či hradiště (*urbs*), jež se podle Dětmara jmenovalo Riedegost.¹⁰ Po popisu hlavního chrámu, v němž se nacházely sochy bohů (*dii manu facti*) a bojové zástavy (*vexilla*), přechází Dětmár k popisu veřejného rituálu.¹¹ Jeho součástí je i nejstarší konkrétní popis slovanské divinace vůbec¹² a rovnou jde o ukázkový příklad jednoduše binárního uvažování, které je pro veškerou slovanskou magii a věštění typické.¹³

Dětmár ve svém podání nespécifikuje důvod, proč jsou takové věštby konány – celá scéna je zasazena do kontextu pohanské obětní slavnosti, do situace, kdy „se lidé scházejí, aby těm idolům obětovali nebo aby mírnili jejich hněv“. Věštbu samotnou vykonávají „pomocníci“, *ministres*, což je zcela nepochybně Dětmarův pojem pro pohanské rituální specialisty, kterým ostatní (mladší) prameny říkají porůznu *pontifex*, *sacerdos* či *flamens*;¹⁴ v této podobě potkáme pojmenování slovanských kněží ještě u Saxona Grammatika (viz níže). Tito specialisté během obřadu na rozdíl od ostatních „sedí a jeden po druhém tiše mumlají a rozechvěle hrabou v zemi, kam vrhají věštné losy (*quo sortibus emissis*) a zjišťují

⁶ NIEDERLE 1925, 483; RADOVANOVIĆ 2008, 446–447.

⁷ NIEDERLE 1921, 132–136; NIEDERLE 1925, 486–489; RADOVANOVIĆ 2008, 449–452.

⁸ HERBORD, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen HERBORD) II, 23. Podrobněji se k Herbordovi a jeho dílu vrátíme níže. Všechny překlady z latiny jsou, pokud není uvedeno jinak, mé vlastní.

⁹ Dětmár z Merseburku (žil 975–1018). V letech 1012–1018 sepsal kroniku německých biskupů a králů (*Thietmari episcopi Merseburgensis Chronicon*), která se skládá z 8 knih a popisovala období let 908–1018. Viz k němu HOLZMANN 1935, vii–xlii, ROSIK 2000, 41–64.

¹⁰ DĚTMAR MERSEBURSKÝ, *Chronicon* (dále jen DĚTMAR) VI, 24. ADAM BRÉMSKÝ, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* (dále jen ADAM) II, 21, používá pro toto hradiště název Retra (*Rethra*) a hlavního boha, zde uctívaného, jehož Dětmár jmenuje Svarožic (*Zuarasici*), uvádí Adam jako *Redigost*. V literatuře se tedy o hradišti hovoří jako o Retře/Riedegosti. Lokalita tohoto hradiště nebyla dosud určena; pokusů o lokalizaci je přes desítku, shrnuje je přehledně SLUPECKI 1994, 56–61.

¹¹ Pro následující viz DĚTMAR VI, 24.

¹² Nepočítáme-li obecnou informaci Prokopia z Kaisareje, podle něhož Slované, sídlící u severní hranice byzantské říše, obětovali božstvům (*δαίμόνια*) a z těchto obětí vyvozovali věštby (*τάς τε μαντείας ἐν ταύταις δὴ ταῖς θυσίαις ποιοῦνται*). Viz PROKOPIOS Z KAISAREJE, *De bello Gothico* III 14, 22–30.

¹³ K tomu srov. RYAN 1999.

¹⁴ NIEDERLE 1924, 230–242; SZYJEWSKI 2010, 149–156; DYNDÁ 2012, 40–42.

budoucnost ohledně nejistých věcí. Když jsou s tím hotovi, přikryjí losy zelenými drny.“ Po této věštbě následuje divinace s koněm: Největšího koně, kterého mají a kterého prý chovají v posvátné úctě, vedou přes „dvě zkřížená kopí zabodnutá špičkami do země“ a to proto, podotýká Dětmar, že tím „předešlé věštby, jimiž již dříve zjistili osud“, tj. vrhání losů do země, „prostřednictvím tohoto jakoby božského [koně] podruhé opakují“. Obecně informativní, nekonkrétní charakter scény naznačuje i Dětmarova závěrečná formulace: „Pokud z těchto dvou úkonů vzejde stejné znamení (*si [...] par omen apparet*), čin je vykonán; jestliže nikoli, lidé ve smutku od záměru opouštějí.“

Co je na tomto úryvku pozoruhodné v první řadě, je úzké propojení věštění z chování koně, překračujícího dvě zkřížená kopí, s předcházejícím losováním (zde: *sortes emittere*; jinak: *sortilegio*), které je pomocí hippomancie potvrzeno či vyvráceno.

3. Herbord

O dost specifitější ohledně *záměru* věštby jsou však jiné, pozdější prameny. Jeden z životopisců biskupa Oty Bamberského, zvaného Apoštol Pomořanska, při popisu Otovy druhé misionářské cesty k pomořanským Slovanům, která se konala roku 1128, popisuje město Štětín¹⁵ a hippomantický obřad, který se zde konal.¹⁶

Herbord poskytuje na tomto místě mnohem hustší kontext, než jaký jsme potkali u Dětmara.¹⁷ Jednak se dozvídáme více detailů o posvátném koni, jehož prostřednictvím se věštba vykonává. Kromě obligátní posvátnosti – Herbord o něm mluví ústy biskupa Oty velmi netradičně jako o „živoucím božstvu věštev“ (*vivum numen sortium*) – známe i jeho barvu a náuru (byl veliký, statný, černý a velmi bujný – *mirae magnitudinis et pinguem, nigri coloris et acrem valde*), stejně jako víme, že kvůli své posvátnosti byl chován celý rok v izolaci a nikdo neměl dovoleno na něj usednout. Věštné zvíře bylo navíc zasvěceno bohu Triglavovi, hlavnímu štětínskému božstvu.

Rovněž se na rozdíl od Dětmara a jeho popisu retransko-riedegostské divinace dozvídáme i účel této věštby – konala se vždy, když „uvažovali o tom, že vyrazí do pole proti nepřátelům, anebo že vyjedou plnit“ (*quando [...] itinere terrestri contra hostes aut praedatum ire cogitabant*) a měla tedy podpořit vypravení vojska do boje.

Také rozhodovací binární matrice je v případě štětínského koně mnohem komplikovanější: Kopí (v tomto případě pouze položených na zemi, nikoliv zapíchnutých do ní) bylo devět a kůň přes ně byl převáděn třikrát tam a zpět (*transversum ducebat ter, atque reducebat*), hrozilo tedy celkem 54 zakopnutí. Jestliže došlo k byt' jedinému, věštba ohledně zahájení vojenské výpravy nebyla považována za příznivou, vojsko setrvalo na místě a následovalo losování a „počítání jakýchsi dřivek“ (*sortium aliasque ligneas calculationes*), z něhož „vyvozovali věštby ohledně námořních bitev a plnění“. Stejně jako u Dětmara, avšak v opačném pořadí, je zde zdůrazněna nedílná spojitost hippomancie a *sortilegia*, kdy obě tyto praktiky poskytovaly věštby ohledně stejného předmětu – válečných a kořistnických výprav.

¹⁵ Dnešní Szczecin v Polsku, hlavní město Západopomořanského vojvodství; lat. *Stetina*, st. sev. *Burstaborg*.

¹⁶ HERBORD II, 32–33.

¹⁷ Herbord (zemřel 27. 9. 1168) byl kněz a mnich z kláštera sv. Michaela v Michelsbergu. Své dílo napsal mezi lety 1158–1159, vzniklo tedy jako chronologicky poslední ze tří biografí biskupa Oty. Je koncipováno jako dialog mezi dvěma Otovými společníky, Sefridem a Thiemonem. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 36–43.

4. Anonym z Prüfeningu a Ebbo od sv. Michaela

Herbordovu zprávu do jisté míry doplňují informace, které nám poskytuje další z životopisců biskupa Oty, tzv. Anonym z Prüfeningu ve svém díle *Život bamberského biskupa Oty*, zvaném nejčastěji *Vita Prieflingensis* (*Život prüfeninský*).¹⁸ Hovoří „synopticky“ o stejné situaci jako Herbord, tedy o předválečné věštbě v pohanském Štětíně.¹⁹

Vita Prieflingensis potvrzuje informaci, že věštný kůň patřil štětínskému Triglavovi a dodává, že v jedné z jeho svatyní (*continae*) bylo také uchováváno jeho „sedlo (*sellam*) zdobené zlatem a stříbrem, jak se na boha sluší (*ut deum proceret*)“. O význačnosti Triglavova kultického koňského sedla se zmiňuje také třetí z Otových životopisců, Ebbo od sv. Michaela.²⁰ Když hovoří o tom, jak byl Triglavův kult po christianizaci Štětína přenesen na venkov do jakési provizorní svatyně, popisuje, že také zde viselo na zdi Triglavovo sedlo (*sellam Trigelawi*), které bylo „velice starobylé a již nevhodné k užívání“.²¹ Že toto sedlo mělo přímou spojitost s válečným divinačním rituálem, je ovšem zjevné z dalších vět Anonyma z Prüfeningu:²²

Jím [tj. sedlem] zajisté osedlán byl božský kůň vyváděn ven v daný čas na určené místo, když se onen rozličnými bludy zmatený pohanský lid scházal k získávání věštb. Takovýto byl zvyk jejich věštb: Rozmístili na zemi několik kopí a Triglavova koně přes ně převáděli. Jestliže se při překračování nedotkl ani jednoho z nich, bylo to považováno za dobrou věštbu a v kvapu vyjeli na koních plenit. Avšak jestliže se jich svých krokem dotknul, chápali to jako božský zákaz možnosti vyjet na koních a okamžitě se uchýlili k losům, aby se na základě jejich uvážení dozvěděli, zda by měli jít plenit na lodích, anebo spíše pěšmo.

V základu se jeho údaje shodují s Herbordovými: O válečné výpravě se primárně rozhoduje pomocí hippomantického obřadu překračování kopí, jejichž přesný počet není uveden. Nicméně důvod komplementárního *sortilegia* je zde oproti předešlým pramenům rozveden – v případě úspěšnosti první věštb vyrazí pryč štětínští na válečnou výpravu na koních (*equitandum*), pokud je však hippomancie neúspěšná (zakopnutí o kopí nevěstí nic dobrého pro budoucí štěstí koní v boji), následně se pomocí losů rozhoduje o tom, zda bude kořistnická výprava vedena námořním způsobem (*navigandum*), anebo pěšky (*ambulandum*). Orákulum tedy rozhoduje nikoli „zda“, nýbrž „jakým způsobem“ bude výprava vedena.

¹⁸ Jisté je, že autor hagiografie *Vita Prieflingensis* byl mnichem v klášteře sv. Jiří v Prüfeningu (založeného Otou Bamberským), proto se vedle *Anonymus Prieflingensis* objevuje v literatuře i označení *Monachus Prieflingensis*. Dříve se tento životopis Oty Bamberského považoval za nejmladší a tudíž nejméně hodnotný ze tří nám známých (srov. JAFFÉ 1869, 703n; tak i ROBINSON 1920, 9–13, jenž jej ani nezařadil do svého překladu). Tento názor byl později vyvrácen a současně bádání jej má za nejstarší a snad i neověřenější hagiografii biskupa Oty (SŁUPECKI 1994, 72), která vznikla snad mezi lety 1140–1146 (viz WIKARJAK 1979, 21n).

¹⁹ *Vita Prieflingensis* II, 11.

²⁰ Ebbo (zemřel 16. května 1163) byl stejně jako Herbord mnichem v benediktinském klášteře sv. Michaela v Michelsbergu pod Bamberkem a jeho *Vita* je prostřední ze tří známých životopisů biskupa Oty. Byl napsán snad někdy mezi lety 1151–1159. Vycházel z vyprávění kněze Udalricha, jenž byl dvěma Otovým misionářským výpravám osobně přítomen. Líčení pohanského kultu však silně podléhá celkovému hagiografickému ladění spisu. Srov. WIKARJAK 1979, 5–18, 31–36; HRABOVÁ 2006, 175.

²¹ EBBO, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* (dále jen EBBO) II, 13.

²² *Vita Prieflingensis* II, 11.

Opět se zde také objevují válečná kopí, která kůň překračoval. Víme, že v jiném městě, v němž byl Triglav ctěn, totiž ve Volyni (pol. *Wolin*, lat. *Iulin*, st. sev. *Jómsborg*), bylo v jeho svatyni uchováváno posvátné „kopí Iulia [Caesara]“ (*hasta Iulii*), jímž prý bylo město kdysi založeno.²³ Nesmíme tedy vnímat věštná kopí jako obyčejnou válečnou zbraň užitou v nezvyklém kontextu, nýbrž i jako možnou referenci na prastaré a zrezlé posvátné kopí v (Triglavově?) svatyni.

Podstatná je též věta následující po uvedeném úryvku: Kromě toho, že odváděli do svatyně desátek kořisti, byli prý zvyklí často navštěvovat Triglavovy svatyně, aby se svým bohem konzultovali budoucnost (*de quolibet eventu deum Trigloum consulturi*). Můžeme tedy snad vyvodit následující: Veřejný rituál hippomancie sloužil primárně k rozhodování o válečných taženích, nicméně tato kolektivní divinace pramenila ze všeobecně uznávaných věštných kompetencí božstva jménem Triglav.²⁴ Zda osobní věštné konzultace v Triglavově svatyni probíhaly pomocí vrhání losovacích kaménků anebo jiným způsobem, se z textu nedozvídáme – je sice krajně nepravděpodobné, že by v těchto soukromých rituálech hrál nějakou roli kůň, ale vyloučit to také nelze.

5. Saxo Grammaticus

Stejnou návaznost losování na předchozí věštbu s koněm, ale zároveň rozšiřující informace o podstatě a roli posvátného sedla, objevíme dále u dánského kronikáře Saxona Grammatika.²⁵ Ten se ve 14. knize svého spisu *Činy Dánů (Gesta Danorum)* věnuje i popisu náboženského kultu na hradišti Arkona na ostrově Rujána, i jeho pádu, když Arkonu r. 1168 dobyl dánský král Valdemar I. V Saxonově podání je však návaznost losů na hippomancii pouze kontextová, neboť informace o binárním losování se objevuje v odstavci, který na vyprávění o posvátném koni navazuje čistě chronologicky. Přesto se můžeme domnívat, že jde i o návaznost tematickou; tato domněnka je založena na rigorózně pedantském způsobu, jakým dánský učenec konstruoval dramaturgii své kroniky.²⁶

Saxo nejprve hovoří o svatyni a obřadech hlavního ránského boha Svantovita v Arkoně (14.39.1–8). V jeho svatyni se prý kromě řady dalších odznaků božskosti (*complura divinitatis insignia*) nacházelo i Svantovitovo sedlo a uzda (*frenum ac sella simulacri*).²⁷ K čemu ránské božstvo potřebovalo uzdu a sedlo, se dozvídáme vzápětí.²⁸ Stejně jako štetínský Triglav, i arkonský Svantovit vlastnil „ze svého titulu“ bílého koně, který měl zvláštní nedotknutelný status („vytrhávat žíně z jeho hřívý a ocasu bylo považováno za hříšné“) a o nějž se, stejně jako o koně Triglavova, staral k tomu účelu určený kněz, který jako jediný mohl koně krmit a osedlat. Proč byl Svantovitův kůň sedlán, se dozvídáme dále: Na onom posvátném koni sám Svantovit „válčil proti nepřátelům svého kultu“ a vykonával noční výpravy, čehož bývalo „obzvláštním důkazem to, že ačkoliv po celou noc zůstával zavřený ve stáji, býval obvykle z rána vídán tak skropen potem a blátem, jakoby při návratu z tažení proběhl velké množství cest.“²⁹

²³ Srov. *Vita Prieflingensis* II, 16 a EBBO III, 1.

²⁴ Viz k tomu DYNDA 2014, 64–68.

²⁵ Saxo Grammaticus (přibližně 1150 až 1120), zvaný též Longus, byl dánský učenec, kronikář a sekretář lundského biskupa. Saxo svou kroniku dopsal někdy po roce 1208.

²⁶ K zákonitostem Saxonovy výstavby narace viz JOHANNESSON 1981.

²⁷ SAXO GRAMMATICUS, *Gesta Danorum* (dále jen SAXO) 14.39.3.

²⁸ SAXO 14.39.9–11.

²⁹ SAXO 14.39.9.

To je první spojitost Svantovitova koně s válečnictvím. Za druhé je v Saxonově líčení znovu řečeno, že hippomantické překračování kopí se konalo „když se jim zachtělo zahájit válku proti nějaké zemi“ (*cum bellum adversum aliquam provinciam suscipi placuisset*). Pojetí je opět mírně odlišné: Samotná hippomancie následuje po „slavnostní modlitbě“ (*solemni precatione praemissa*), což se z jiných pramenů nedočítáme; je však docela důvodné předpokládat, že ani štětínská hippomancie se neobešla bez nějaké recitace či inkantace – vzpomeňme např. na „tiché mumláni“ retranských kněží, o němž se zmiňuje Dětmar.

Z kopí jsou pak v Saxonově podání postaveny pouze tři řady, každá ze dvou zkřížených kopí zapíchnutých do země.³⁰ Rozhodovací binární matrice zde však není založena na opozici zakopnutí/překročení, nýbrž levá/pravá – od zamýšlené výpravy bývalo upuštěno, pakliže jen jedinkrát překročil kůň zkřížená kopí levou nohou. Oproti tomu tři po sobě jdoucí pravé kroky byly brány za příznivé znamení k vedení jak pozemních, tak námořních výprav.

Tato jednoduchá binarita hrála roli i v dalších příkladech věštění, které Saxo zmiňuje dále. O vykonání či nevykonání různých záležitostí se pomocí chování zvířat prý rozhodovalo i na osobní rovině. Podle toho, jaké zvíře potkal dotyčný člověk jako první poté, co se rozhodl k nějakému činu, usuzoval na zdar či nezdar svého počínání. I zde je ovšem povaha těchto věštných znamení poměrně vágně definována – z výskytu zvířat vyplývala jediné znamení v opozici radostná/smutná věštba (*auspicium laetaltristia*), ale o tom, s jakými zvířaty bylo v pohledu rujánských Slovanů dobré se setkat, se nedovídáme nic konkrétního.³¹

Ohledně to Saxo nicméně navazuje, že ani „užívání losů“ (*sortium usus*) nebylo Ránům neznámé, a poprvé se v pramenech dozvídáme o těchto losech – Herbordových „jakýchsi dřívkách“ – něco konkrétního. Jednalo se o tři dřívka, z jedné strany černá a z druhé bílá, která se vrhala do klína (*in gremium loco*), přičemž jejich orakulární hodnota je znovu banální – bílá strana losu označuje úspěch, černá jeho opak (*candidis prospera, furvis adversa signabant*). Při této věštebné technice se snad jednalo o homologickou věštebnou sekvenci jako u překračování kopí Svantovitovým koněm, kde šlo tři kroky, každý se dvěma výslednými možnostmi, přičemž za „dobrý“ byl brán jediné třífázový postup „dobrých kroků“ (*tria continue potioris incessus*); jediný špatný krok celou sekvenci pokazil. Při vrhání tří dvoubarevných losů pravděpodobně šlo také o jedinou „správnou“ výslednou kombinaci synchronního vrhu: tři bílé losy.

6. Livonská kronika – pobaltské srovnání

Další světlo nám mohou na praktiku hippomancie vrhnout prameny, které již nehovoří přímo o situaci u pohanských Slovanů. O tom, jakou roli mohli hrát např. výše zmiňované sedlo, se dozvídáme více informací z *Livonské kroniky* (*Chronicon Livoniae* I, 10), napsané Jindřichem Lotyšským.³² Tento pramen se týká mj. christianizace pohanských

³⁰ Popis dispozice věštecké arény je typicky „saxonovský“ spleť: „[...] ante fanum triplex hastarum ordo ministrorum opera disponi solebat, in quorum quolibet binae e transverso iunctae conversis in terram cuspidibus figebantur, aequali spatiorum magnitudine ordines disparante.“

³¹ Ke kontextu věštění z výskytu zvířat viz ZÍBRT 1995, 67–71 a RYAN 1999, 124–129.

³² Jindřich Lotyšský nebo Jindřich z Livonie (*Henricus de Lettis*, lot. *Latviešu Indriķis*; 1188–1259) byl německý kněz žijící na dvoře řížského biskupa Alberta von Buxhoeveden. Jeho *Livonská kronika* popisuje dějiny církve v Livonii, většinou z Jindřichova osobního svědectví. Srov. JOHANSEN 1969, 413; BRMŠ I, 275–277.

Livonců, tedy národa hovořícího ugrofinským jazykem, a je vedle zprávy Tacitovy (k níž se dostaneme vzápětí) možným důkazem, že hippomancie v této podobě nebyla zřejmě výlučně slovanskou zvyklostí, nýbrž že byla známa širšímu okruhu kmenů evropského *barbarika*, mimo jiné i národům sídlícím na pobřeží Baltského moře severovýchodně od polabských Slovanů. Jiný pramen, *Chronicon terrae Prussiae* Petra z Dusburgu, ostatně zmiňuje při popisu staropruského pohanství kult koní, když píše, že někteří Prusové se „kvůli svým bohům“ báli sedlat některé vybrané koně, bílé i černé.³³

Livonská kronika hovoří však na tomto místě³⁴ konkrétně o hippomancii: O tom, kterak pohané z Turaidy³⁵ chtěli obětovat misijního spolupracovníka biskupa Meinharda,³⁶ cisterciáka Theodorika,³⁷ prý kvůli zlepšení úrodnosti svých polí (*eo quod fertilior seges ipsius sit in agris*). O tom, zda jej obětují, se však teprve muselo rozhodnout, a orákulum, které mělo dát konečnou odpověď ohledně vůle bohů, bylo právě hippomantické. Stejně jako u Slovanů byla položena na zem kopí a kůň je překračoval.

Jenomže Theodorik se tak úpěnlivě modlil ke Kristu, že kůň proto stále překračoval kopí „nohou znamenající život“ (*pedem vite*). Reakce pohanského rituálního specialisty, který na obřad dohlížel, je pozoruhodná: „Věštec (*ariolus*) shledal, že na koňském hřbetě sedí křesťanský bůh a vede nohy koně ke zmíněnému kroku, a že je třeba ho s koňského hřbetu setřást, aby bůh spadl (*et ob hoc equi dorsum tergendum, quo deus elabatur*).“ Když potom Livonci vykonali pokus o setřásání Krista s koně, byla divinační procedura zopakována ještě jednou v naději, že křesťanský misionář bude moci být konečně obětován. Kůň však „stále kladl nohu znamenající život jako první“ a tak bylo vůlí bohů rozhodnuto, že mnich Theodorik zabit nebyl.

Anekdota o pohanském věštci, který při nepříznivé věštbě setřásá ze svého orákula cizího „teutonského boha“, je pochopitelně interpretací křesťanského kronikáře a jejím primárním cílem bylo nepochybně pohanský kult a jeho proponenty zesměšnit. Přesto ale v podání textu *Livonské kroniky* můžeme spatřit zlomek představ, které za hippomantickými rituály zřejmě stály.

Předně se ve světle výše uvedených textů zdá, že ústřední roli v rozhodovacím procesu orakulárních věštb nemělo samo zvíře, jehož prostřednictvím se věštilo, nýbrž božstvo, jemuž kůň patřil a které jeho kroky vedlo. Právě zmínka *Livonské kroniky*, v níž pohanského boha z jeho pozice doslova sesadí křesťanský bůh, může osvětlit nejasné zmínky v pramenech, které jsme si uváděli výše: V první řadě do této souvislosti zapadá Saxonova historka o tom, jak na svém posvátném koni vyjžděl po nocích sám Svantovit, zároveň také všechny údaje o koňském sedle, které bylo chováno ve svatyních boha, jemuž věštný kůň patřil (SAXO, EBBO, *Vita Prieflingensis*) a které bylo vynášeno ze svatyně právě u příležitosti věštb (SAXO), ale také skutečnost, že na koně nikdo nesměl usednout (HERBORD II, 33; SAXO) a nesměl být použit k žádným profánním účelům. Zvíře tedy sice bylo „jakoby božské“ (*quasi divinum*; DĚTMAR VI, 24), a to zejména skrze kontakt

³³ PETER VON DUSBERG, *Chronicon terrae Prussiae* I, 3, 5, in: BRMŠ I, 335: *Aliqui equos nigros, quidam albos vel alterius coloris propter deos suos non audebant aliquantulum equitare.*

³⁴ JINDŘICH LOTYŠSKÝ, *Chronicon Livoniae* I, 10, in: BRMŠ I, 278; lot. edice: Ā. Feldhūna & Ē. Mugurēviča (eds.), *Indriķa Hronika*, Rīga: Zinātne, 1993, s. 50.

³⁵ Dnešní Turaida (livonsky *Toreida*, něm. *Treiden*, *Treyden*), součást dnešního lotyšského města Sigulda v regionu Vidzeme.

³⁶ Svatý Meinhard (zemřel v říjnu 1196), od roku 1186 biskup v Ikšķile, první misionář Livonska.

³⁷ Theodorik z Turaidy (něm. Theoderich von Treyden), původně mnich v saském cisterciáckém klášteře Loccum; zabit Estonci r. 1219. Druhý misionář v Livonsku po Sv. Meinhardovi.

s božstvem-majitelem, který na něj usedal během divinačního rituálu a skrze zvíře projevoval svou vůli. Ambivalentní je ovšem zmínka Herbordova, kdy biskup Ota pohrdlivě nazve Triglavova koně „živoucím božstvem“ (*vivum numen*; Herbord II, 32) – zůstává zde pro nás nepostižitelná ona hranice mezi „pouhým“ bohu zasvěceným, speciálně chovaným zvířetem, a bohem samotným, který se skrze svoje emblémové zvíře ve světě vyjevuje jako ve své hypostazi.

Se symbolismem pohanského boha sedícího na posvátném koni se každopádně po svém vypořádal např. biskup Burkhard z Halberstadtu, který podle *Augšpurských letopisů* (*Annales Augustani*) r. 1068 zpusťošil území slovanských Luticů. Ze zničené pohanské Retry, o níž a jejím koni nás zpravil Dětmar, ukradl Burkhard koně, kterého tam „ctili jako boha“ (*equo quem pro deo in Rheda colebant*), a „sedíce na něm se navrátil do Saska“ (*super eum sedens in Saxoniam rediit*) jakožto svrchovaný vítěz. Podobně potupně, ale nikoli tak symbolicky krutě jako Burkhard, naložil s věštným koněm i biskup Ota Bamberský, který štětínské orákulum „poslal na prodej do cizí země a ujišťoval je, že se více hodí do čtyřšpřeží, nežli k věštbám.“³⁸ Ať už byl status koně kdekoliv na pomyslné škále mezi posvátným zvířetem a bohem vtěleným do koňské podoby, ze sporých údajů našich pramenů je zjevné alespoň to, že křesťanští misionáři cítili potřebu s ním nějak rituálně naložit a symbolicky jeho moc a postavení ponižit a přeznačit. To je poměrně symptomatické.

7. Tacitus a Gottschalk – staří svědkové

Zcela nejstarším pramenem, který hovoří o věštbách pomocí koně v kombinaci s losováním na evropském kontinentu, je známý Tacitův spis *Germania* (kap. 10).³⁹ Pořádí a návaznost těchto dvou technik jsou zde však obráceny. Tacitus nejprve shrnuje, jak Germáni věští pomocí *sortilegia* s nařezanými větvičkami ovocného stromu, které označují „jakýmiis značkami“ (*notis quibusdam discretos*) a vrhají je na bílé plátno. Odtud je pak sbírá otec rodiny (při domácím rituálu), anebo místní kněz (při veřejné věštbě), který je podle značek interpretuje. Na jejich výkladu záleží další postup: Jestliže jsou losy nepříznivé, věštba je považována za dostatečnou a je zakončena jako negativní. Jestliže však losy poskytnou příznivou odpověď na danou otázku, je vyžadováno potvrzení dalšími divinačními technikami.

Tacitus zmiňuje, že Germáni k tomuto účelu používají jednak ptakopravectví, známé i v Římě, ale že „vlastní tomu lidu je také zjišťovat zvěsti a rady prostřednictvím koní“ (*proprium gentis equorum quoque praesagia ac monitus experiri*). Tito věštní koně jsou prý chováni veřejně (*publice*) v posvátných hájích a lesích (*nemoribus ac lucis*),⁴⁰ „jsou bílí a nevykonávají žádnou světskou práci“. Věštba probíhá tak, že koně jsou zapřaženi do posvátného vozu (*sacro curru*), doprovázeni knězem, králem, nebo náčelníkem obce, a věštná znamení jsou vyvozována „z jejich řehtání a ržání“ (*hinntusque ac fremitus*). Tacitus také podotýká, že zatímco význační předáci obce, kteří se obřadu účastní, jsou považováni za „služebníky bohů“ (*ministros deorum*), koně samotné Germáni pokládají za

³⁸ HERBORD II, 32.

³⁹ Celým názvem *De origine, situ, moribus ac populis Germanorum*. Tacitus žil přibližně mezi lety 55–120 n. l.

⁴⁰ O koních chovaných ve svatyních se v germánském prostředí zmiňují i pozdější písemné prameny, zejména staroseverské ságy, např. *Ólaf's saga Tryggvasonar*, kap. 322; *Hrafnkels saga Freygoða*, kap. 3 a 6.

božské „důvěrníky“ (*illos conscios putant*). Jelikož dále text pokračuje tvrzením, že „jsou i jiné způsoby zjišťování věsteb, jimiž odhalují výsledky důležitých válek“, naznačuje vlastně římský historik, že i tento veřejný obřad se koná před válečným tažením.

V Tacitově *Germanii* zcela zjevně vidíme v rituálním konání evropských Germánů kolem roku 100 n. l. celou řadu prvků, které jsme už poznali v obřadech Slovanů o tisíc let později, ve století dvanáctém: (1) Někteří koně jsou chováni zvlášť pro tyto orakulární účely a jsou zcela vyčleněni z běžného užívání. (2) Kůň je v rituálu doprovázen rituálním specialistou, případně předákem obce, veden je vůlí božstva. (3) Věštba s koněm je buď následována, anebo jí předchází *sortilegium*, věštění z losů; obě formy divinace se mají vzájemně potvrzovat. (4) Kombinace věsteb se koná při příležitosti a k potvrzení válečné či kořistnické vojenské výpravy (s výjimkou textu Dětmarova, jenž důvod neudává).

Bylo by proto snadné smést většinu údajů o slovanské hippomancii ze stolu s poukazem na to, že středověcí němečtí kronikáři opsali příslušné pasáže z díla římského historika Tacita, případně to udělal jeden z nich a všichni ostatní na něj navazují a citují či dále rozvádějí jej. Jakožto další důvod k naprosté nevěře v informace křesťanských kronikářů ostatně použila tento argument řada hyperkritických badatelů v první polovině 20. století.⁴¹

Jak ale naposled v této souvislosti upozornil Karol Modzelewski, Tacitova *Germania* byla ve středověku prakticky neznámá.⁴² Tacitovo dílo jako celek bylo ve středověku takřka zapomenuto, nesporné textologické stopy o znalosti Tacita končí v 6. století s Jordanem, a až do konce 14. století víme celkově o pouhých čtyřech referencích na Tacitova díla,⁴³ a z toho jen jedna je založena na *Germanii*. Jde o spis *Translatio sancti Alexandri* Rudolfa z Fuldy, jenž Tacitovo líčení pohanského náboženství zřejmě užil pro popis situace u Sasů před jejich christianizací.

Kromě Rudolfa z Fuldy však o *Germanii* nemáme po celý středověk ani stopy⁴⁴ a byla by asi i úplně zapomenuta až do dnešních dob, kdyby se šťastnou náhodou nedostal v 2. polovině 15. století do Říma rukopis z kláštera v Hersfeldu, sepsaný někdy v první polovině 9. století, který obsahoval tři Tacitova díla, *Germanii*, *Agricolu* a *Dialogus de oratoribus* (tohoto rukopisu pravděpodobně užil právě Rudolf z Fuldy). Tento kodex se do dnešní doby nedochoval, ale z jeho opisu pořízeného v 15. století v Římě (jde o tzv. *Codex Aesinas Latinus*) a nalezeného r. 1902 ve městě Jesi, vycházejí všechny dostupné edice *Germanie*.⁴⁵ Existovaly-li ve středověku nějaké další exempláře tohoto kodexu, nezanechaly ve středolatinšském písemnictví ani jediný odkaz.

Všechny zarážející podobnosti v popisu tohoto rituálu potom tedy musíme spolu s Modzelewským⁴⁶ připisat tomu, že se v případě válečné hippomancie jednalo o hojně rozšířený a časově velice odolný rituál, který se v tradicích etnik evropského *barbarika* udržel jako opravdový *longue durée* fenomén *par excellence*. Modzelewski v tomto směru nehovoří jen o hippomancii a *sortilegiu*, ale i o řadě dalších archaických prvků, které různí středověcí kronikáři zmiňují a které tvoří překvapivé analogie se zprávami Tacitovými.⁴⁷

⁴¹ Do tábora odpůrců patřili zejména ACHTERBERG 1930; WIENECKE 1939, ad. Srov. ROSIK 2000, 13–42.

⁴² MODZELEWSKI 2004, 19–27.

⁴³ HAVERFIELD 1916.

⁴⁴ Domnělé Tacitovy citace v díle Adama Brémského pocházejí zřejmě právě z Rudolfa z Fuldy, viz MODZELEWSKI 2004, 21.

⁴⁵ REYNOLDS 1983, 406–411.

⁴⁶ MODZELEWSKI 2004, 385 a 398n.

⁴⁷ Srov. MODZELEWSKI 2004, passim.

Velkou archaičnost slovanské hippomancie a její nedílnou spojitost s válečným tažením ostatně dokládá také zpráva benediktinského teologa Gottschalka z Orbais, který byl mezi lety 846 – 848 hostem na dvoře chorvatského knížete Trpimira I. Zaznamenal zde zvyk, v němž knížecí koně měli svým veselým chováním věštit budoucí vítězství a s konečnou platností tak rozhodnout o vstoupení knížecích vojsk do bitvy. Když je kníže vybidnut k útoku, aniž by byl předem tento rituál proveden, vyděšeně kleje při Pánu Bohu, neboť zahájení války bez rituálního souhlasu koní by vedlo k prohře (*illi parti hominum uenturam et futuram esse victoriam, quorum equi incederent laeti monstrarentque gestu triumphando laetitia*).⁴⁸

Vidíme tedy, že již v 9. století máme u jižních Slovanů dochován věšebný rituál založený na pozorování chování koní, a navíc rituál s analogickou funkcí jako v Pobaltí. Zatímco však Tacitus v 1. století uváděl věštění ze zvukových projevů koně a Gottschalk ve století devátém hovoří o věštění z koňské radosti (*laetitia*), u západoslovanských kmenů máme popsán rituál v podobě *překračování na zemi položených kopí*. To je detail, který slovanská hippomancie sdílí pouze s pobaltskými Livonci a který by i v případě krajně nepravděpodobného literárního ovlivnění bylo nutno připsat údajům od očitých svědků a informátorů našich kronikářů – a tedy jej považovat za specificky slovanský element v obecně rozšířené praxi věštění z pozorování chování koně.

8. Komparace

V jiných indoevropských kulturách je totiž věštění za pomoci koně známo také. Uvedeme si zde ilustračně několik takovýchto příkladů, neboť nám umožní vidět specifické detaily západoslovanského věštění s koněm v širší komparativní perspektivě a načrtnout tak obecný symbolický a ideologický rámec, v němž hippomancie mohla vůbec fungovat. Toto hledisko pak budeme moci vztáhnout na to, co víme o konkrétní historické a politické situaci u pobaltských Slovanů.

V jedné z nejranějších zpráv tohoto typu hovoří např. řecký historik Hérodotos o tom (*Historia* II, 84 [1921, 113]), jak Peršané volili krále tak, že kandidáti seděli na osedlaných koních před hradbami města a vladařem byl zvolen ten, jehož kuň po východu slunce jako první zaržál (*ἔτεν ἄν ὁ ἵππος ἡλίου ἐπανατέλλοντος πρώτος φθέγγεται*). Chování koně zde opět rozhoduje o záležitostech týkajících se celého společenství, podobně jako tomu bylo v případě Slovanů, a je navíc neodlučně spjato s vládnoucí vrstvou.

Mnohem rozšířenější je však rituál zahrnující nikoli koňskou divinaci, nýbrž přímo rituální *oběť koně*. O jednom z takových případů se zmiňuje Polybios, soudě dle fragmentů 12. a 23. knihy jeho *Dějiny* (*Historiae*). Polybios uvádí, že Makedonci měli ve zvyku obětovat před bitvou koně v brnění bohu Xanthovi (*Historiae* 23, 10, 17 [2012, 417]). Podobnou předbitevní oběť koně však jinde připisuje i „ostatním barbarským národům, které pocházejí od Trójanů“, neboť ti podle něj mají ve zvyku v předvečer rozhodující bitvy obětovat koně a věštit výsledek nadcházejícího boje podle toho, kam dopadne jeho umírající tělo (*Historiae* 12, 4b, [2011, 317]). Historik Strabón pak hovoří o tom, že antičtí Veneti měli ve zvyku obětovat hřebce ze zvláštního chovu bílých koní héroovi Diomédovi (*θύεται*

⁴⁸ GOTTSCHALK Z ORBAIS, *Responsa de diversis* (ed. LAMBOT 1945, 169); dotýcnou pasáž viz také v RAPANIĆ 2013, 35.

λευκὸς ἵππος αὐτῶ; *Geografia* V, 1, 9 [1949, 321]). Oběť koně obsahoval také římský obřad *Equus October*, konaný 15. října u příležitosti konce zemědělského a válečnického období.⁴⁹ Římský rituál byl sice také celospolečenský a spojený s válkou (závody na Martově poli, zabití koně válečnickým kopím...), neobsahuje ovšem žádný zjevný aspekt divinační.

Nikoliv bezprostředně s válkou, nýbrž s ideologií vlády, jsou pak vázány různé koňské rituály konané při příležitosti inaugurace či intronizace vladaře. Jeden známe ze středověkého Irsku prostřednictvím kronikáře Geralda z Walesu a jeho *Místopisu Irska*:⁵⁰ Král, jenž byl v tomto obřadu intronizován, měl nejdříve souložit s bílou klisnou, která byla posléze zabita a uvařena ve vodě. V kádi s vývarem klisny se pak král měl koupat, pojídat její maso a „chlemtat a pít“ (*haurit et bibit*) vývar. Obvykle se tento podivný rituál interpretuje jako *hieros gamos* a splynutí nového krále s hippomorfní hypostazí Irska, irské vlády (*fláith*), jejíž substitute v podobě bílé kobyly je zároveň obětována. Pro nás je nicméně podstatné, že kůň je zde opět prostředníkem mezi světem lidí a bohů, totiž mezi vládou „světskou“ a vládou transcendentní.

Rituální oběť koně naplněnou takřka stejnou vladařsko-sexuální symbolikou nalezneme také ve védské Indii.⁵¹ Jedná se o rituál *asvamedha* (dosl. „oběť koně“), jeden z nejkomplexnějších a zároveň nejlépe dochovaných védských rituálů,⁵² který v komparativní religionistice ve 20. století udělal velkou kariéru.⁵³ Nemůžeme zde tento rituál pojednávat v jeho celistvosti, nýbrž pouze upozorníme na nejdůležitější styčné prvky.

Z textů víme, že *asvamedhu* prováděl vždy již mocný a sebejistý panovník, který chtěl oslavit svá vítězství a upevnit a potvrdit svou moc jak na symbolické, tak na politicko-geografické rovině. Celý rituál trval více než rok a texty ho rozdělují na dvě části: přípravnou a hlavní-oslavnou, což mělo představovat paralelu k vojenskému tažení a následně oslavě jeho úspěchu. Hlavní část *asvamedhy* kulminovala několikadenní obří zvířecí obětí (obětováno bylo několik stovek zvířat, z nichž kůň byl pouze jednou, centrální) a následující pozoruhodnou rituální souloží jedné z královen s mrtvým koněm.⁵⁴

⁴⁹ K indoevropských horizontům tohoto rituálu viz DUMÉZIL 1966, 225–239 a PASCAL 1981.

⁵⁰ GIRALDUS CAMBRENSIS, *Topographia Hibernica*, překlad in: O'MEARA 1982, 109–110. Srov. PUHVEL 1970, 188–189; DUBUISSON 1978. Naposled FICKETT-WILBAR 2012 doplnil Geraldovu zprávu o údaje z irského *Života sv. Molaise z Devenish (Betha Mholaise Daiminise)* a jeho latinského překladu.

⁵¹ Ke komparaci viz DUBUISSON 1978, ale zejména DONIGER 1979, kde je skvělý strukturální rozbor paralel a inverzí mezi irskou a védskou variantou oběti koně a rovněž pronikavá analýza provázanosti oběti koně/kobyly a oběti tura/krávy; k irské variantě též FICKETT-WILBAR 2012, 328–340.

⁵² O jednodušší podobě rituálu zabití koně se dozvídáme již z několika hymnů ve *Rgvédu* (RV I, 162 a I, 163; náznaky v RV II, 53 a VI, 18), nicméně velmi zevrubný popis *asvamedhy* je zachován až v jadžurvédské literatuře. V pojetí tzv. Bílého Jadžurvědu jsou našimi prameny zejména *Šatapathabráhmana*, kap. 13, a pasáže z knih *Vádžasanjisaṃhitá* a *Kátjájana Šrautasútra*. V popisu dochovaném v textech patřících k Černému Jadžurvědu (tj. zejména *Taittirijabráhmana*, *Āpastamba Šrautasútra*, *Baudhájana Šrautasútra* a fragmenty *Vádhúla Šrautasútry*) pak varíují některé dílčí detaily rituálu, nicméně jeho základní struktura zůstává v zásadě stejná. Jisté doplňující informace o oběti koně pak můžeme nalézt ve XIV. knize *Mahábháraty* (tzv. *Asvamedhikaparvan*) a v VII. knize *Rámajány*. Srov. DANGE 2000, 361–428.

⁵³ Nejdůležitější monografií k rituálu *asvamedha* je překlad základních pramenů, DUMONT 1927. Prudérními západními akademiky 19. století byl tento perverzní rituál dlouho opomíjen, zlom nastal až s kritikou tohoto přístupu, kterou předložil COOMARASWAMY 1936. Další literatura: STUTLEY 1969; KANE 1997, 1228–1239; PUHVEL 1955; GONDA 1957; dále PUHVEL 1970; SWENNEN 2007; CHIERICHETTI 2011.

⁵⁴ K tomu zejména DONIGER 1979 (komparace Indie-Irsko); JAMISON 1996, 65–89 (zasazení role královny a sexuálních motivů do kontextu rituálu, který pracuje s královskou ideologií); WATKINS 1995, 265–276 (překlady těch nejcitlivějších pasáží podle Jamisonové a srovnání s Irskem a Anatolií); ANDERSON 1999 (podobnosti ie. oběti koně s turkicko-mongolským koňským rituálem v *Tajné kronice Mongolů* IV, 141).

Významná pro nás je ale zejména část přípravná.⁵⁵ V ní kromě řady purifikací a zasvěcování všech účastníků došlo k rituálnímu výběru koně. Po očištění byl kůň vypuštěn severovýchodním směrem, aby se rok volně toulal, kam se mu zachce. Kůň byl po celý rok svého toulání doprovázen 400 jezdcí: To bylo vždy 100 ochránců z každé ze čtyř sociálních tříd, vyzbrojených podle jejich postavení. Ti strážili koně, aby se mu nic nestalo.

Jestliže však kůň přišel na území, které nepatřilo králi, jenž prováděl *ašvamedhu*, doprovodná družina musela bojovat s případnými nepřáteli, kteří bránili své země a chtěli rituálního koně zajmout. Kůň takto jakožto králova rituální substitute v jistém smyslu anektoval a dobíjel nový prostor, případně upevňoval jeho moc na již dobytých územích a zajišťoval mír a štěstí do budoucna. Z toho je patrné, že provádět *ašvamedhu* si mohl dovolit pouze velmi mocný panovník, který měl své jisté a který se nemusel bát, že bude jeho družina poražena. Rituál měl však kromě královského a mocenského významu i smysl plodnostní (zabezpečení bohatství, výhody pro obětníka, dobré koně, dobré syny, plné řeky a pokračující vládu...) a kosmologický (reprezentoval znovustvoření světa).

9. Oběť koně u Slovanů

V několika bodech uvedených srovnání bylo možné si povšimnout, že indoevropské paralely obsahují mnohé interpretačně zajímavé motivy pro problém slovanské hippomancie.⁵⁶ Předně je zřejmý mocensko-válečnický aspekt všech stručně představených rituálů. Oběť koně měla obvykle za cíl buď upevnit vladařskou moc a nadvládu (*ašvamedha*, irský intronizační rituál, Hérodotův perský rituál),⁵⁷ anebo zajistit vojenský úspěch v nadcházejících bitvách (Polybiovy zprávy o předbitevních obětech a věštbách, či *Equus October*). Zjevná je ale rovněž schopnost koně působit jako symbolický prostředník mezi bohy na jedné straně, a zájmy „státního“ náboženství, válečnictví, vlády a moci na druhé straně, a souběžně propojovat obě s méně „elitními“ zájmy – např. s plodností, hojností či věštbým vyjevováním vůle bohů v obecném smyslu. Tuto mediační funkci koně v symbolickém systému kultury budeme nadále mít na paměti a vrátíme se k ní v závěru.

Když se však nyní zpětně podíváme na většinu indoevropských koňských rituálů, je v jejich světle trochu podivné, že ač máme u západních Slovanů spolehlivé zprávy o poměrně jedinečném způsobu hippomantického rituálu, nemáme *žádné písemné doklady o oběti koně jako takové*. A to i přesto, že nálezy koňských koster na slovanských pohřebištích i hradištích jsou velice časté až do 11–12. století! Jejich záměrné deponování zřejmě nebylo ničím neobvyklým nejen u Slovanů, kde máme doloženy samostatné pohřby koní⁵⁸ i základové obětiny (např. koňské lebky v chrámu na hradišti Gross Raden v kraji Ratarů⁵⁹ nebo pohřeb koně ve svatyni v Břeclavi-Pohansku na Moravě⁶⁰), ale běžné byly tyto equinní pohřby v celém areálu evropského *barbarika*.⁶¹

⁵⁵ Pro příslušné rituální texty *Bílého Jadžurvédu* viz DUMONT 1927, 14–54.

⁵⁶ Zejména v případě archaické *ašvamedhy* jsou paralely nejzjevnější: celoroční „vakace“ dotyčného koně, jeho zasvěcení božstvům, jeho svévolné rozhodování o tom, zda a kam bude vedena válečná expanze.

⁵⁷ Inaugurační či intronizační panovnické rituály spjaté s koněm jsou nepochybně mnohem širším a složitějším problémem, který se samotnou hippomancí souvisí jen okrajově.

⁵⁸ NIEDERLE 1921, 133–134; PROFANTOVÁ & PROFANT 2000, 116.

⁵⁹ SŁUPECKI 1994, 99.

⁶⁰ PŘICHYSTALOVÁ 2013.

⁶¹ Srov. CROSS 2011. K pohřbům koní do kurganů v ponticko-kaspických stepích viz ANTHONY 2007, 371–411.

Víme však ze zmínek řady jiných středověkých pramenů, že oběť koně a následné pojidání jeho masa bylo vlastní celé řadě pohanských kmenů v Evropě i na Britských ostrovech – s touto praktikou se potýkal jak sv. Bonifác v Německu, tak papežská misie v Anglii a zakazují ji i irské penitenciáře.⁶² Pojidání koňského masa křesťanům vadilo tolik zřejmě proto, že bylo součástí rituálních obětních hostin. Explicitní údaje o koňské oběti máme ovšem pouze z prostředí skandinávského.⁶³

Můžeme sice spekulovat, že oběť koně Slované museli znát – např. konkrétně u Rusů arabský cestovatel ibn Rusta o tom, že jacísi „lékaři“ (tj. zřejmě pohanští kněží), kteří měli větší autoritu než knížata, obětovali bohům muže, ženy i koně.⁶⁴ Je však jasné, že u pobaltských Slovanů oběť koně sama nebyla součástí popsaných divinačních rituálů – anebo pokud byla, tak o ní křesťanští kronikáři nevěděli.

S jistotou můžeme zatím konstatovat zejména to, že Slované nesporně viděli v koních zdroj ekonomické i válečné síly a některým koním připisovali posvátný status a věštné schopnosti. To obecně dosvědčují i jiné prameny v jiných kontextech, vzpomeňme např. Kosmu Pražského a na věštnou úlohu Libušina bělouše, kterého staročeská vědma používala ke svým nočním „bájným cestám na koni“⁶⁵ (*equitato phantasmatico*) za Přemyslem a kterého vyslala, aby dovedl její posly k Přemyslovi a ukázal jim budoucího vládce české země.⁶⁶ Pozoruhodná je také role koně ve východoslovanské epice. Kůň je zde esenciální výbavou ruského hrdiny (bohatýra) a jeho zvláštností je, že ve vypjatých situacích k bohatýrovi promluví a prozradí mu nějakou skutečnost, která by jinak zůstala před hrdinou skryta, čímž mu často zachrání život.⁶⁷ Kůň tak svým chováním rozhoduje o poměrně zásadních záležitostech (mj. např. o volbě knížete) a zároveň může snad fungovat i jako symbolická substitute antropomorfní postavy – ať ve smyslu zástupné lidské oběti, anebo ve smyslu konotačního odkazu na svého jezdce, lidského vojáka či pohanského božstva, který jeho kroky ovládá.

10. Vrhání losů

Jinou otázkou ještě otevírá problém, který jsme výše otevřeli a pak jej poněkud odsunuli do pozadí – praktika *sortilegia*, tedy věštění losováním (*per sortes*), která byla ve všech případech západoslovanské hippomancie s ní neodlučně svázána. Binární věštění z losů bylo praktikou velmi rozšířenou v pohanských tradicích archaické Evropy⁶⁸ a jedním z jejích exemplárních výskytů je řecká praxe věštev z vrhání páteřních kůstek (*astragaloi*) různých zvířat, tzv. *astragalomancie*.⁶⁹

Tato divinační technika byla napříč dějinami používána k získání odpovědi na celém spektru dotazů. Mimo jiné se pomocí losů rozhodovalo i o tak závažných věcech,

⁶² K tomu viz BARTLETT 2013, 72–73.

⁶³ DÉTMAR I, 17 (o oběti koně na ostrově Sjælland) a ADAM IV, 27 (o oběti koně v Uppsale). K pojidání koňských jater a souvislosti tohoto rituálního pokrmu s královskou mocí srov. JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON 1998, 57–78.

⁶⁴ OMAR IBN RUSTA, *Kitáb al-á'aláq an-nafisa* (Kniha drahocenných kamenů), kap. 12 (1977, 269–272).

⁶⁵ Překlad zde není můj, nýbrž Hrdinův, srov. HRDINA 1972, 19.

⁶⁶ COSMAS PRAGENSIS, *Cronica Boemorum* I, 6.

⁶⁷ Srov. RODIONOV 2013. K mluvícím koním v junáckých písních a epice obecně viz WEST 2007, 468.

⁶⁸ ZÍBRT 1995, 78–90.

⁶⁹ Srov. KURKE 1999, 289n; TAHBERER 2012.

jako o vybírání lidských obětí v Kyjevě či v Uppsale,⁷⁰ Slované na ostrově Chortici podle Konstantina Porfyrogenneta rozhodovali o obětech kohoutů pomocí losování (*ρίπτουσι ... σκαρφία*),⁷¹ a losováním byli vybírání váleční náčelníci starých Sasů, jak víme od Bedy Ctihodného.⁷² Jinak byly losy součástí právní praxe: christianizovanou verzi vrhání dřevěných losů na bílé plátno (jako u Tacita či Saxona) na kostelním oltáři známe ze zákoníku *Lex Frisionum*, kde se uvádí, jak pomocí této techniky odhalit vraha.⁷³

V pramenech nalezneme i několik míst, kdy je užití techniky losování provázáno s věštbami týkajícími se konkrétně válečnictví a nadcházejících bitev; tak už v Řecku bylo vrhání *astragaloi* a hraní v kostky připodobňováno k *vrhání vlastních kostí do budoucího boje*.⁷⁴ Obdobně mluví o válečném věštění Rujánských Slovanů kronikář Helmold z Bosau: „Své vojsko posílají tam, kam ukáže los (*qua sors ostenderit*).“⁷⁵ Jinak ale samotné losování bylo všeobecně užívanou a oblíbenou mantickou technikou. Domnívám se proto, že *sortilegium* tak bylo u Slovanů a Germánů k hippomancii přidáno teprve dodatečně a mělo za cíl tento válečný rituál a jeho věštný potenciál pouze amplifikovat.

Snad jediný možný důkaz nedílné spjatosti věštění s koněm a věštění s losy u Slovanů by bylo možné spatřit na úrovni jazykové: Pojem, jímž je již v nejstarší vrstvě staroslověnského jazyka označováno losování, totiž *žřebъ*, *žřebij* (st. čes. *hřebí*), je pravděpodobně etymologicky příbuzný s variantními lexémy pro koně, konkrétně *hřibě* (st. sl. *žřebьць* či *žřebьę*, srov. pol. *źrebię*) a *hřebec* (srov. pol. *źrebiec*). Jedná se zřejmě o odvozeniny zaniklého lexému pro koně, psl. **žřebъ*, který v sobě může dokládat právě spojitost koně s věštěním,⁷⁶ ačkoliv stejně dobře může jít jen o náhodnou jazykovou konvergenci dvou odlišných lexémů.

11. Závěr

Nicméně spojitost koňské divinace s mocenskými a válečnými záležitostmi je z předešlého textu zcela zjevná a bezesporná. Viděli jsme také, že v indoevropských společnostech měla symbolika koně mimo tento zřejmý, denotační význam (tj. spojitost s válečnictvím) i mnohé další, spíše konotační významy. Symbolika koně byla výrazně polyvalentní a dokázala v sobě propojovat řadu (zdánlivě) disparátních společensko-kulturních domén, v první řadě zejména náboženství a kult s politikou, válečnictvím a mocí.

Ve světle výše uvedených komparativních paralel není proto divu, že právě hippomancie se stala výjimečně mocným sociálním nástrojem zrovna v prostředí lutické Retry, pomořanského Štětína a rujánské Arkony – tedy ve třech lokalitách, které jsou z pramenů známé tím, že jejich politické zřízení údajně zcela podléhalo moci a rozhodování místních

⁷⁰ Tak o lidských obětech v Kyjevě mluví *PVL* k r. 6491 (983), překlad TĚRA 2015, 96, a o lidských obětech v Uppsale ADAM IV, 23.

⁷¹ KONSTANTIN PORFYROFENNETOS, *De administrando imperio* IX (1967, 60–61).

⁷² BEDA VENERABILIS, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* V, 10: „[...] náčelníci v případě válečné hrozby metají za stejných podmínek losy a na koho los ukáže, toho všichni po dobu války uznávají jako vůdce a všichni ho poslouchají (*quemcumque sors ostenderit, hunc tempore belli ducem omnes sequuntur, huic obtemperant*).“ (1881, 309; překlad podle KINCL & MORAVOVÁ 2008, 120.)

⁷³ *Lex Frisionum* XIV, 1. Srov. k tomu MODZELEWSKI 2004, 396–397.

⁷⁴ KURKE 1999, 292.

⁷⁵ HELMOLD I, 36; překlad ZDICHYNEC 2012, 81.

⁷⁶ Srov. MATUSIAK 1911; další diskuzi a literaturu uvádí SŁUPECKI 1998, 150–151.

pohanských kněží, a které v současné historiografii bývají zvány „teokratickými“ kmenovými svazy,⁷⁷ což, jak ihned uvidíme, není úplně šťastně zvolené označení.

Tyto kmenové svazy se shlukovaly kolem významných kultických center, z nichž pak bylo ovládáno politicko-společenské fungování těchto pozoruhodných územněsprávních celků. Stručně shrnuto, od 2. pol. 10. století do r. 1068 se jednalo v první řadě o tzv. veletsko-lutický kmenový svaz čtyř kmenů (Ratarů, Chyžanů, Črezpěňanů a Dolencanů) soustředěný kolem kultického centra v Retře/Riedegosti.⁷⁸ K přechodu od svazu ovládaného původně kmenovými knížaty ke svazu s „teokratickou“ vládou, v níž získalo moc sněmovní shromáždění s pohanskými kněžími v čele, došlo někdy před pol. 10. století.⁷⁹

Po vypálení Retry v 60. letech 11. století ale skončila dominance veletsko-lutického svazu; příčinnou rozpadu svazu byly vnitřní mezikmenové konflikty a následná občanská válka, kterou vyřešila až intervence saských a obodritských vojsk (srov. HELMOLD I, 21). Na významu tak nabylo právě hradiště Arkona na ostrově Rujána – kmen rujánských Ránů dříve také volně přináležel k veletsko-lutickému kmenovému svazu. Arkona se tehdy stala centrem politické, ekonomické a náboženské dominance rujánského knížectví nad celým Polabím i Pomořanskem; dobytá byla Dány r. 1168.⁸⁰

Souběžně s Arkonou pak máme údaje o politicko-náboženské dominanci kultu boha Triglava v pomořanských městech Volyně⁸¹ a Štětín, a částečně snad ve stodorském Braniboru. O jisté kultické „autokefálnosti“ lze snad v dřívějších dobách hovořit také v případě obodritského velkokmene západně od Labe před r. 931, kde centrem nejspíše bylo obodritské město Veligard (dnešní Mecklenburg), nebo vágerský Stargard (Oldenburg). Zde však nikdy nedošlo k rozvinutí „teokratické“ nadvlády kněží jako v ostatních svazech – snad proto, že obodritské knížectví přistoupilo na christianizaci poměrně brzy, již v pol. 10. století.⁸² Je proto příznačné, že zrovna z oblasti obodritského kmenového svazu nemáme o věštění s koněm vůbec žádné údaje. O to zajímavější je pak ale výše uvedená zpráva Gottschalkova, která dokládá, že jistý hippomantický rituál byl dodržován na dvoře chorvatského knížete v 9. století – a to i přesto, že byl kníže Trpimir I. křesťanem a jeho knížectví nebylo ovládáno mocným sněmem kmenových předáků či žreců.

Nicméně v kultických a politických centrech výše uvedených tří „teokratických“ kmenových svazů – tj. v Retře, v Arkoně a *cum grano salis* i ve Volyni a Štětíně – měli výjimečnou moc právě pohanští kněží. Tito hierarchizovaní náboženští specialisté patrně uzurpovali mocenské pozice dřívější kmenové nobility a měli podle pramenů z 10.–12. století na sněmu a mezi lidmi významnější postavení než knížata či kmenoví předáci. V rámci politické i kultické roztržičnosti kmenového zřízení polabských Slovanů mělo prakticky každé hradiště svého božského „favorita“. Jeho v zásadě henotheistický kult se

⁷⁷ Zejména PROCHÁZKA 1956, 161–167. Srov. SŁUPECKI 1994, 41–69; HRABOVÁ 2006, 99–127. V obecném smyslu o politickém uspořádání archaických pohanských společenství ve středověké Evropě viz MODZELEWSKI 2004, 171–254 a 345–426.

⁷⁸ Kromě Dětmarových údajů citovaných výše viz také HELMOLD I, 2 a 21 právě o významu retranských věšteb.

⁷⁹ TOMÁŠEK 2013, s. 80–83.

⁸⁰ Srov. HELMOLD I, 21 a II, 108; SAXO 14. 39; *Knýtlinga saga*, kap. 101 a 122.

⁸¹ Ve Volyni (dnešní Wolin v Polsku), v jednom z center Triglavova kultu, jehož součástí byl hippomantický rituál, byla nalezena vzácná kovová figurka koníka, pocházející z 9. – 10. století.

⁸² Obodritská centralizace moci po r. 931 k jednomu ústřednímu kmenovému hradišti a podřízení ostatních kmenů jednomu (křesťanskému) knížeti v rámci jakéhosi „kmenového státu“ (*Stammenstaat*, k němuž vedle Obodritů patřili také Vágrové a Polabané) je tak podobná spíše centralizačním tendencím v raném přemyslovském nebo piastovském státě, viz HRABOVÁ 2006, 80–84 a 114; srov. též TOMÁŠEK 2013, 93n, 102n.

po nabytí moci konkrétního ústředního kmene stával takřka výhradním a kněží tohoto božstva tím získávali nemalé bohatství a společenský vliv – pomocí něj tak mohli ovládat rozhodnutí sněmu. Víme tedy, že u Luticů i Pomořanů stáli kněží na úrovni sněmovních předáků (EBBO II, 1 a III, 1; HERBORD III, 16), že Svantovitův velekněz v Arkoně byl podle Helmolda ctěn více než sám kníže, který na něm byl závislý v rozhodování (HELMOLD I, 36), a že v Proveho posvátném háji v zemi Vágrů (na západním okraji Obodritského knížectví) se každé první pondělí v měsíci konal soudní sněm za účasti sakrálně-suverénní dvojice pohanského kněze Mikeho a knížete Těšimíra (HELMOLD I, 69 a I, 83).

Kněží také podle svědectví pramenů často za obec vyjednávali o politických a válečných záležitostech. Arkonský velekněz např. svolával sněmy, vyjednával s nepřáteli o míru (HELMOLD I, 38) a velel prý bojové družině zasvěcené bohu Svantovitovi, čítající 300 jezdců (SAXO 14.39.7), ačkoliv jinak byla vojenská moc Rujány v rukou knížecí dynastie. Jak tvrdí Helmold, „kněz závisí na pokynu losu, král a lid potom na pokynu kněze“.⁸³

Také Svarozicovi kněží v lutické Retře měli výjimečně prestižní společenské postavení, mohli, stejně jako rujánští, jednat s poselstvy a v jejich moci byli božské válečné standarty s vyobrazením bohů (DĚTMAR VI, 24). Důležité postavení na sněmech měli také kněží ve Volyni a ve Štětíně (EBBO II, 1 a III, 16). Z politického postavení kněží pochopitelně plynula i nemalá ekonomická moc: Bohatství Triglavových chrámů plynulo z desátek odváděných z válečných kořistí celého Pomoří (HERBORD II, 32) a stejně tak odváděly všechny slovanské kmeny daň Svantovitově svatyni v Arkoně (SAXO 14.39.8; HELMOLD II, 108); jeho kněz spravoval třetinu vši válečné kořisti a mnohé dary (SAXO 14.39.7).

Z představeného konglomerátu jejich moci a postavení je zřejmé, že zde popisovaná hippomancie, s jejíž pomocí se rozhodovalo o tom, zda budou uskutečňovány válečné výpravy, byla také plně v gesci pohanských *sacerdotes*. A je celkem pochopitelné, že bylo zcela v zájmu mocenských a ekonomických ambic této společenské vrstvy, aby se vojenských plenitelských výprav, z nichž poplynou desátky a poplatky do chrámových pokladnic, uskutečňovalo tolik, kolik si jen válečný potenciál kmenového svazu mohl dovolit. A absolutního zabezpečení moci nad rozhodováním v těchto záležitostech bylo dosaženo tím, že si kněžská vrstva skrze rituál hippomancie zcela monopolizovala symbolický a mediační potenciál koně v systému slovanské předkřesťanské kultury.

Bylo by však chybné nahlížet na tuto skutečnost jako na projev jakési „teokracie“, což je pojem, jenž pomyslně naznačuje, že se zde do jakési vydělené „sekulární“ sféry vojenskosti a politiky vlamuje iracionální a „sakrální“ moment náboženskosti. Mnohá zjištění antropologie náboženství z 2. poloviny 20. století naopak ukazují, že oddělovat od sebe pomyslné sféry „náboženství“ a „profánnosti“ (nazývané případně *sacrum* a *profanum*, jak je dosud zvykem např. v polské historiografii právě v souvislosti se slovanských pohanstvím) je pro archaické předkřesťanské kultury naprosto nevhodné. To, co si věda tak trochu koloniálně zvykla nazývat „náboženstvím“, hraje, jak ukázala řada antropologů,⁸⁴ v kulturách nezápadního typu často velice komplexní úlohu, která je propojená a neoddělitelná od domén, které se běžně pojímají jako „ne-náboženské“. Specifikem archaických kulturních systémů – mezi něž slovanské pohanství bezpochyby patří – byla také velmi úzká a nedílná vzájemná provázanost a oboustranná propustnost těchto sfér; současná religionistika je musí takto pojímat a oprostit se od umělých konceptualizací.

⁸³ HELMOLD II, 108; překlad ZDICHYNEC 2012, 191.

⁸⁴ Viz zejména EVANS-PRITCHARD 1976, TURNER 1995, DOUGLAS 2003, GEERTZ 2006.

Viděli jsme ostatně, jak komplexně a robustně symbolika koně fungovala v kontextu koňských rituálů známých z indoevropského náboženského prostředí. V klasifikačním systému celé řady archaických indoevropských rituálů byl kůň spojen v první řadě s doménou vojenské expanze, podmaňování a získávání ekonomické i kulturní nadvlády a odtud se odvíjela i jeho symbolická hodnota spjatá s politikou, zejména s pojetím svrchované vlády. Mimo to byl kůň vnímán jako „důvěrník bohů“, popřípadě hypostaze boha samotného, který skrze něj zjevoval svou vůli a propůjčoval koni věštné schopnosti. Užití této polysémantické symboliky právě v divinačních rituálech určujících zda, kam a jakým způsobem bude vedena expanzivní zahraniční politika slovanských kmenových svazů, tak dává poměrně dobrý smysl.

Na roli koně v symbolické soustavě archaického slovanského náboženství lze tak poukázat jako na jeden z projevů onoho výše zmíněného komplexního prorůstání „náboženských“ prvků do sfér, které poosvícenská věda chápala jako „sekulární“. Viděli jsme, že právě symbolika koně v sobě dokázala koherentně provázat různé domény společenského života a představovala tak jeden z uzlových bodů, v němž se nám vyjevuje ona *totalita archaické symbolické soustavy* a její propojování náboženství, války, politiky, kmenové identity, ekonomiky i hojnosti. Symbolická organizační soustava ve své úplnosti tak dokázala pomoci zdánlivě prostých věšteckých rituálů s koněm integrálně propojovat množství pro nás zdánlivě oddělených konceptů: např. válku s náboženstvím,⁸⁵ každodennost s transcendentalitou, koně s božstvem či normalitu s liminalitou.⁸⁶

Tuto složitou integrační a holistickou funkci formálně velmi jednoduchých divinačních rituálů si můžeme ilustrovat na vnějškově podobné situaci ze zcela jiného kulturního kontextu. Když britský antropolog E. Evans-Pritchard zkoumal kulturu súdánských Zandů (sg. *Zande*, pl. *Azande*), musel se zabývat zejména pozoruhodným zvykem tohoto kmene organizovat velkou část života podle tzv. „jedového orákula“ (*benge*, angl. *poison oracle*). Zandové byli v soukromých i veřejných záležitostech (např. v otázce lovu, napadení čarodějnictvím anebo v soudních přích) zvyklí rozhodovat na základě jednoduchého divinačního rituálu, při němž aplikovali do zobáčku malých kuřat zvláštní jed, pokládali speciálně zaměřené otázky a jedové orákulum odpovídalo tím, že kuře buď zabilo, nebo jej nechalo žít (opět binární mantická technika). Jedové orákulum tvořilo integrální a všeprostupující součást každodennosti zandského života a kultury a Evans-Pritchard jím byl natolik fascinován, že se na čas rozhodl řídit podle pravidel orákula svůj tamní každodenní život a musel konstatovat následující: „Mohu poznamenat, že jsem tento způsob řízení mé domácnosti a jiných záležitostí shledal stejně vyhovujícím, jako kterýkoliv jiný, co znám.“⁸⁷

Můžeme snad teoreticky usuzovat, že i slovanský hippomantický rituál mohl mít podobně účelné, vyhovující a nezbytné postavení v každodennosti veřejného života slovanských kmenových svazů. S trochou nadsázky si můžeme i představovat hypotetického britského antropologa, jenž by po důkladné analýze fungování tohoto rituálu v rámci totality symbolické soustavy polabsko-slovanské kultury mohl usoudit, že hippomancie se nakonec může jevit jako „stejně vyhovující“ způsob řízení vojenské a expanzní politiky státního celku (s platností minimálně pro útvary známé jako kmenové svazy) jako kterýkoliv jiný. Tuto zvláštní a těžko uvěřitelnou slovanskou „hippokracii“ je tak třeba nahlížet právě ve světle výše rozebrané hodnoty koně jakožto symbolického mediátoru, jenž má

⁸⁵ Srov. LEACH 1965.

⁸⁶ Ke konceptu liminality a k její ústřední roli v náboženství viz zejm. TURNER 1995.

⁸⁷ EVANS-PRITCHARD 1976, 126.

schopnost integrovat každodennost války s liminalitou posvátnosti – což je jen poněkud vzletné pojmenování toho, co v praxi vlastně znamená prostředkovat mezi lidmi a bohy srozumitelným a jasným způsobem, z něž navíc plynou zcela konkrétní činy a skutky.

Bibliografie

Prameny

- Adam Brémský = Adamus Bremensis, *Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum* ve vydání: BERNHARD SCHMEIDLER (ed.), *Adam von Bremen: Gesta Hammaburgensis ecclesiae pontificum bis 1072*, MGH in usum scholarum, hannover – Leipzig 1917.
- Annales Augustani* ve vydání: FHRS, 56–57.
- Beda Ctihodný = Beda Venerabilis, *Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum* ve vydání: G. H. MOBERLEY (ed.), *Venerabilis Baedae Historia Ecclesiastica Gentis Anglorum*, Oxonii: E typographeo Clarendoniano, 1881.
- BRMŠ = NORBERTAS VĚLIJUS (ed.), *Baltų religijos ir mitologijos šaltiniai*, Vilnius: Mokslo ir enciklopedijų, 1996.
- Jindřich Lotyšský = Henricus de Lettis, *Chronicon Livoniae* ve vydání: BRMŠ I, 278–285; lot. edice: Ā. FELDĪŅA & Ē. MUGURĒVIČA (eds.), *Indriķa Hronika*, Riga: Zinātne, 1993.
- Peter von Dusburg, *Chronicon terrae Prussiae* ve vydání: BRMŠ I, 332–342.
- Dětmar z Merseburku = Thietmarus Merseburgensis, *Chronicon* ve vydání: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.
- Ebbo = Ebbo monachus Sancti Michaelis, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: PHILIPPUS JAFFÉ (ed.), *Ebonis Vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Berolini: Weidmann, 1869. / JAN WIKARJAK & KAZIMIERZ LIMAN (eds.), *Monumenta Poloniae Historica – Pomniki Dziejowe Polski, Series Nova*, tom VII, część 2, Warszawa 1969.
- FHRS = C. H. MEYER (ed.), *Fontes historiae religionis slavicae*, *Fontes historiae religionum*, Fasc. IV., Berolini: de Gruyter, 1931.
- Giraldus Cambrensis, *Topographia Hibernica* ve vydání: JOHN O'MEARA (transl.), *Gerald of Wales: The History and Topography of Ireland*, New York: Penguin Books, 1982.
- Gottschalk z Orbais, *Responsa de diversis* ve vydání: CYRILLE LAMBOT (ed.), *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalc d'Orbais*, Louvain: Spicilegium sacrum Lovaniense, 1945.
- Helmold = Helmold Bosoviensis, *Cronica Slavorum* ve vydání: IOHANNES M. LAPPENBERG & BERNHARDUS SCHMEIDLER (eds.), *Helmoldi Bozoviensis Cronica Slavorum*, editio tertia, *Scriptores rerum Germanicarum*, Hannoverae et Lipsiae: impensis Bibliopolii Hahniani, 1937.
- Herbord = Herbordus, *Dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: GEORG HEINRICH PERTZ (ed.), *Herbordi dialogus de vita Ottonis episcopi Babenbergensis*, Hanoverae: Impensis Bibliopolii Hahniani, 1868.
- Hérodotos, *Historia* ve vydání: A. D. GODLEY (ed. and transl.), *Herodotus in four volumes, Vol. II, Books III and IV*, Loeb Classical Library, London: Heinemann, 1921.
- Hrafnkels saga Freysgoða (Sága o Hrafnkelovi, Freyově knězi)* ve vydání: GUÐNI JÓNSSON (ed.), *Íslendinga sögur, Bind X: Austfirðinga sögur*, Reykjavík: Íslendingasagnaútgáfan, 1946.

- Konstantinos Porfyrofennetos, *De administrando imperio* ve vydání: GYULA MORAVCSIK & ROMILLY JAMES HEALD JENKINS (eds.), *Constantine Porphyrogenitus: De administrando imperio*, Washington: Dumbarton Oaks, 1967.
- Kosmas Pražský = Cosmas Pragensis, *Cronica Boemorum* ve vydání: BERTOLD BRETHOLZ (ed.), *Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag*, MGH, Scriptorum rerum Germanicarum, Nova Series, Band 2, Berlin: Weidmann, 1923.
- Lex Frisionum (Fríský zákoník)* ve vydání: KARL AUGUST ECKHARDT & ALBRECHT ECKHARDT (eds.), *Lex Frisionum* (MGH Fontes iuris XII), Hannover 1982.
- Omar ibn Rusta, *Ketáb al-a'áláq an-nafisa (Kniha drahocenných kamenů)* = ve vydání: TADEUSZ LEWICKI (ed.), *Źródła arabskie do dziejów Słowiańszczyzny*, tom 2, cz. 2, Wrocław: Zakład im. Ossolińskich, 1977.
- PVL = *Pověst' vremennych let* ve vydání: Полное собрание русских летописей, том 1: Лаврентьевская летопись, Изд. 2-е, испр. и доп., СПб.: Наука, 1999 (1926). / Český překlad: MICHAL TĚRA (ed.), *Vyprávění o minulých letech*, Červený Kostelec: Pavel Mervart, 2015.
- Polybios, *Historiae* ve vydání: W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume IV, Books 9–15*, Loeb Classical Library 159, London: Heinemann, 2011; W. R. PATON (ed. and transl.), *Polybius, The Histories, Volume V, Books 16–27*, Loeb Classical Library 160, London: Heinemann, 2012.
- Prokopios z Kaisareje = Procopius Caesarensis, *De bello Gothico* ve vydání: EDUARD WEBER (ed.), *Procopius (ex recensione Guilielmi Dindorfii) volumen II*, Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae II, Bonnae: impensis Ed. Weberi, 1833. / Г. Г. Литаврин (ed.), *Свод древнейших письменных известий о славянах, Том I (I–VI вв.)*, Москва, 1994.
- Saxo Grammaticus, *Gesta Danorum* ve vydání: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.) & PETER FISHER (transl.), *Saxo Grammaticus: Gesta Danorum – The History of the Danes*, 2 volumes, Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Strabón, *Geografia* ve vydání: HORACE LEONARD JONES (ed. and transl.), *The geography of Strabo in eight volumes, vol. 2 [Books 3-5]*, Loeb Classical Library 50, London: Heinemann, 1949.
- Tacitus, *Germania* ve vydání: M. Hutton & W. Peterson (eds. and transl.), *Tacitus, Vol. I: Agricola, Germania, Dialogus de oratoribus*, Loeb Classical Library 35, London: Heinemann, 1914.
- Vita Prieflingensis* = Anonymus, *Vita Ottonis episcopi Babenbergensis* ve vydání: J. PETERSON (Hrsg.), *Die Prüfeningener Vita Bischofs Ottos I. von Bamberg nach der Fassung des Großen Österreichischen Legendars*, Hannover 1999.

Sekundární literatura

- Achterberg 1930: HERBERT ACHTERBERG, *Interpretatio Christiana: Verkleidete glaubensgestalten der Germanen auf deutschem Boden*, Leipzig: H. Eichblatt, 1930.
- Anderson 1999: EARL R. ANDERSON, „Horse-sacrifice and Kingship in the Secret History of the Mongols and in Indo-European cultures“, in: *Journal of Indo-European Studies* 27/3 (1999), s. 379–393.
- Anthony 2007: DAVID W. ANTHONY, *The Horse, the Wheel, and Language: How Bronze-Age Raiders from the Eurasian Steppes Shaped the Modern World*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2007.

- Bartlett 2013: ROBERT BARTLETT, „Od pohanství ke křesťanství ve středověké Evropě“, in: NORA BERENDOVÁ (ed.), *Christianizace a utváření křesťanské monarchie: Skandinávie, střední Evropa a Rus v období 10.–12. století*, Praha: Argo, 2013, s. 57–83.
- Chierichetti 2011: PIETRO CHIERICHETTI, „L'Áśvamedha nella storia: un'indagine sulle testimonianze storiche della celebrazione del sacrificio del cavallo in India“, in: *Kervan: Rivista internazionale di studi afroasiatici* 13/14 (2011), s. 127–145.
- Cleasby & Vigfússon 1874: Richard Cleasby & Guðbrandur Vigfússon, *An Icelandic-English dictionary, based on the ms. collections of the late Richard Cleasby*, Oxford: Clarendon Press, 1874.
- Coomaraswamy 1936: ANANDA K. COOMARASWAMY, „A Note on the Áśvamedha“, in: *Archiv orientální* 8/2 (1936), s. 306–317.
- Cross 2011: PAMELA J. CROSS, „Horse Burial in First Millennium AD Britain: Issues of Interpretation“ in: *European Journal of Archaeology* 14/1–2 (2011), s. 190–209.
- Gamkrelidze & Ivanov 1995: THOMAS V GAMKRELIDZE & VJACESLAV V. IVANOV, *Indo-European and the Indo-Europeans: A Reconstruction and Historical Analysis of a Proto-language and a Proto-culture, Part I*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1995.
- Dange 2000: SADASHIV AMBADAS DANGE, *Vedic Sacrifices: Early Nature*, vol. 1, New Delhi: Aryan Books International, 2000.
- Doniger 1979: WENDY DONIGER O'FLAHERTY, „Sacred Cows and Profane Mares in Indian Mythology“, in: *History of Religion* 19/1 (1979), s. 1–26.
- Douglas 2003: MARY DOUGLAS, *Purity and Danger*, London – New York: Routledge, 2003 (1966).
- Drews 2004: ROBERT DREWS, *Early Riders: The Beginnings of Mounted Warfare in Asia and Europe*, New York – London: Routledge, 2004.
- Dubuisson 1978: DANIEL DUBUISSON, „L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande“, in: *Revue de l'histoire des religions* 193/2 (1978), s. 153–164.
- Dumézil 1966: GEORGES DUMÉZIL, *La religion romaine archaïque, avec un appendice sur la religion des Étrusques*, Paris: Payot, 1966.
- Dumont 1927: PAUL-ÉMILE DUMONT, *L'Áśvamedha: Description du sacrifice solennel du cheval dans le culte védique d'après les textes du Yajurveda blanc*, Paris: Paul Geuthner, 1927.
- Dynda 2012: JIŘÍ DYNDÁ, „Kněží, čarodějové a hadači: Prvofunkční specialisté a jejich postavení ve společnosti archaických Slovanů“, in: *Sacra* 10/2 (2012), s. 33–48.
- Dynda 2014: JIŘÍ DYNDÁ, „The Three-Headed One at the Crossroad: A Comparative Study of the Slavic God Triglav“, in: *Studia Mythologica Slavica* 17 (2014), s. 57–82.
- Fickett-Wilbar 2012: David Fickett-Wilbar, „Ritual Details of the Irish Horse Sacrifice in *Betha Mholaise Daiminse*“, in: *The Journal of the Indo-European Studies* 40/3–4 (2012), s. 315–343.
- Geertz 2006: CLIFFORD GEERTZ, *Interpretation of Cultures: Selected Essays*, New York: Basic Books, 2006 (1973).
- Gimbutas 1977: MARIJA GIMBUTAS, „The first wave of Eurasian steppe pastoralists into Copper Age Europe“, *Journal of Indo-European Studies* 5 (1977), s. 277–338.
- Gonda 1957: JAN GONDA, „Ancient Indian Kingship from the religious point of view (continued and ended)“, in: *Numen* 4/2 (1957), s. 127–164.
- Holzmann 1935: ROBERT HOLZMANN (Hrsg.), *Die Chronik des Bischofs Thietmar von Merseburg und ihre Korveier Überarbeitung*, *Monumenta Germaniae Historica* 9, Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1935.

- Haverfield 1916: F. HAVERFIELD, „Tacitus during the Late Roman Period and the Middle Ages“, in: *The Journal of Roman Studies* 6 (1916), s. 196–201.
- Hrabová 2006: LIBUŠE HRABOVÁ, *Stopy zapomenutého lidu: Obraz dějin Polabských Slovanů v historiografii*, České Budějovice: Bohumír Němec – Veduta, 2006.
- Jaffé 1869: PHILLIP JAFFÉ (ed.), *Monumenta Bambergensia*, Bibliotheca rerum Germanicarum V, Berolini 1869.
- Jamison 1996: STEPHANIE JAMISON, *Sacrificed Wife/Sacrificer's Wife: Women, Ritual, and Hospitality in Ancient India*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1996.
- Johannesson 1981: KURT JOHANNESON, „Order in Gesta Danorum and order in Creation“, in: KARSTEN FRIIS-JENSEN (ed.), *Saxo Grammaticus: A Medieval Author Between Norse and Latin Culture*, København: Museum Tusulanum Press, 1981, s. 95–104.
- Johansen 1969: PAUL JOHANSEN, „Heinrich von Lettland“, in: *Neue Deutsche Biographie* 8 (1969), s. 413.
- Jón Hnefill Aðalsteinsson 1998: JÓN HNEFILL AÐALSTEINSSON, *A Piece of Horse Liver: Myth, Ritual, and Folklore in Old Icelandic Sources*, Reykjavík: Háskólaútgáfan Félagsvísindastofnum, 1998.
- Kane 1997: PANDURANG VAMAN KANE, *History of Dharmaśāstra: Ancient and Mediaeval religious and civil law, Vol. I, Part II*, Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1997.
- Kurke 1999: LESLIE KURKE, *Coins, Bodies, Games, and Gold: The Politics of Meaning in Archaic Greece*, Princeton: Princeton University Press, 1999.
- Leach 1965: EDMUND LEACH, „The Nature of War“, in: *Disarmament and Arms Control* 3 (1965), s. 165–183.
- Mallory 1989: JAMES P. MALLORY, *In Search of the Indo-Europeans: Language, Archaeology and Myth*, London: Thames & Hudson, 1989.
- Matusiak 1911: STANISŁAW MATUSIAK, „Wieszczba i źreb“, in: *Lud* 17/4 (1911), s. 193–241.
- Modzelewski 2004: KAROL MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa: Wydawnictwo ISKRY, 2004.
- Nechutová & Stehlíková 2013: JANA NECHUTOVÁ & DANA STEHLÍKOVÁ, *Stručné dějiny latinské literatury středověku*, Praha: Arista and Baset, 2013.
- Niederle 1921: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/1*, Praha: Bursík & Kohout, 1921.
- Niederle 1924: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů II/1: Víra a náboženství*, Praha: Bursík & Kohout, 1924 (¹1916).
- Niederle 1925: LUBOR NIEDERLE, *Život starých Slovanů III/2*, Praha: Bursík & Kohout, 1925.
- Pascal 1981: C. BENNETT PASCAL, „October Horse“, in: *Harvard Studies in Classical Philology* 85 (1981), s. 261–91.
- Profantová & Profant 2000: NAĎA PROFANTOVÁ & MARTIN PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha: Libri, 2000.
- Procházka 1956: VLADIMÍR PROCHÁZKA, „Organisace kultu a kmenové zřízení polabsko-pobaltských Slovanů“, in: *Vznik a počátky Slovanů*, Praha: Nakladatelství Československé akademie věd, 1956, s. 145–167.
- Přichystalová 2013: RENÁTA PŘICHYSTALOVÁ, „Intencionálně uloženie koňa – obět či pohreb? Niekoľko postrehov na základe nálezov z Břeclavi-Pohanska“, in: *Studia Archaeologica Brunensia* 18/1–2 (2013), s. 13–32.
- Puhvel 1955: JAAN PUHVEL, „Vedic aśvamedha and Gaulish IIPOMIIDVOS“, in: *Language* 31/3 (1955), s. 353–354.

- Puhvel 1970: JAAN PUHVEL, „Aspects of Equine Functionality“, in: *Myth and Law Among the Indo-Europeans*, Berkeley-Los Angeles, 1970, s. 159–172 (také in: *Analecta Indoeuropeaea* 1981, s. 184–197).
- Puhvel 1997: JAAN PUHVEL, *Srovnávací mytologie*, přel. V. Pelíšek, Praha: NLN, 1997.
- Radovanović 2008: BOJANA RADOVANOVIĆ, „Sur certains aspects de la fonction de cheval chez les Anciens Slaves dans la période de Haut Moyen Âge et de Moyen Âge inférieur (VIe – XIe siècle) à travers les exemples relatifs au domaine militaire et divinatoire“, in: *Istorijski časopis* 57 (2008), s. 445–458.
- Rapanić 2013: ŽELJKO RAPANIĆ, „Kralj Tripimir, Venecijanci i Dalmatinci u traktatu teologa Gottschalka iz Orbaisa“, in: *Povijesni prilozi* 44 (2013), s. 27–70.
- Renfrew 1987: COLIN RENFREW, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins*, London: Pimlico, 1987.
- Reynolds 1983: L. D. REYNOLDS, *Texts and Transmission: A survey of the Latin Classics*, Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Robinson 1920: CHARLES H. ROBINSON, *The Life of Otto, Apostle of Pomerania, 1060–1139, by Ebo and Herbordus*, London: Macmillan, 1920.
- Rodionov 2013: M. S. RODIONOV, „Izobraženije bojevogo konja v russkich bogatyrskich bylinách“, in: *Vestnik Čeljabinskogo gosudarstvennogo universiteta* 326/25 (2013), s. 99–103.
- Rosik 2000: STANISŁAW ROSIK, *Interpretacja chrześcijańska religii pogańskich Słowian w świetle kronik niemieckich XI–XII wieku (Thietmar, Adam z Bremy, Helmold)*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, 2000.
- Ryan 1999: WILLIAM F. RYAN, *The Bathhouse at Midnight: An Historical Survey of Magic and Divination in Russia*, University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1999.
- Sadovski 2009: VELIZAR SADOVSKI, „On Horses and Chariots in Ancient Indian and Iranian Personal Names“, in: BERT G. FRAGNER et al., *Pferde in Asien: Geschichte, Handel und Kultur*, Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften, 2009, s. 113–179.
- Słupecki 1994: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Slavonic Pagan Sanctuaries*, Warsaw: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1994.
- Słupecki 1998: LESZEK PAWEŁ SŁUPECKI, *Wyrocznie i wróżby pogańskich Skandynawów: Studium do dziejów idei przeznaczenia u ludów indoeuropejskich*, Warszawa: Instytut Archeologii i Etnologii PAN, 1998.
- Stutley 1969: MARGARET STUTLEY, „The Aśvamedha or Indian Horse Sacrifice“, in: *Folklore* 80/4 (1969) s. 253–261.
- Swennen 2007: PHILIPPE SWENNEN, „Portrait du cheval sacré dans la religion védique“, in: *Studien zur Indologie und Iranistik* 24 (2007), s. 173–222.
- Szyjewski 2010: ANDRZEJ SZYJEWSKI, *Religia Słowian*, Kraków, Wydawnictwo WAM, 2010.
- Tahberer 2012: BEKIRCAN TAHBERER, „Astragaloi on Ancient Coins: Game Pieces or Agents of Prophecy?“, in: *The Celator* 26/4 (2012), s. 6–21.
- Turner 1995: VICTOR TURNER, *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, New York: de Gruyter, 1995 (¹1969).
- Watkins 1995: CALVERT WATKINS, *How to Kill a Dragon: Aspect of Indo-European Poetics*, New York – Oxford: Oxford University Press, 1995.
- West 2006: MARTIN L. WEST, *Indo-European Poetry and Myth*, Oxford – New York: Oxford University Press, 2007.

- White 1989: DAVID GORDON WHITE, „Dogs Die“, in: *History of Religions* 28/4, s. 283–303.
- Wienecke 1939: ERWIN E. H. WIENECKE, *Untersuchungen zur Religion der Westslawen*, Leipzig: O. Harrassowitz, 1939.
- Wikarjak 1979: JAN WIKARJAK (ed.), *Pomorze Zachodnie w żywotach Ottona*, Warszawa: Państwowe wydawnictwo naukowe, 1979.
- Zíbrt 1995: ČENĚK ZÍBRT, *Seznam pověr a zvyklostí pohanských z VIII. věku: Indiculus superstitionum et paganiarum*, Praha: Academia, 1995 (1895).

Slavic Hippomancy Horse Divinatory Ritual as a Mediator in the Symbolic System of Slavic Paganism

Jiří Dynda

Several medieval works on the Christianization of Slavic *gentes* that were settled on the coastline of the Baltic Sea contain information about a divinatory technique using a sequence of watching horses and drawing lots. Using this ritual, the tribal council decided whether to go to war and plunder or not. The horse was allegedly led by a deity seated on its back, and decisions were made by means of that god's will.

This paper focuses on the meaning of this Western-Slavic hippomantic and astragalomantic divinatory ritual in a context of the social-cultural, political, and religious ideology of the Western Slavs, and also in a relation to a general Indo-European (IE) mythological and ritual horse symbolism. The aim of this survey is to analyse medieval sources (such as Thietmar, Herbord, Ebbo, *Vita Prieflingensis*, Saxo Grammaticus) and to compare the features of Slavic hippomancy with the other well-known IE horse-rituals, such as the Germanic hippomancy known from Tacitus, the Vedic *aśvamedha*, or the Irish ritual instalment of a king.

The hypothesis (based on a thorough source-analysis and the methods of comparative mythology) is that the horse in the symbolic system of Western Slavs was deemed sacred primarily in a relation to the contemporary social ideology and its demands and values, which were embedded in the complex symbolic system of Slavic religion. The symbolic value of the horse lies in the polysemantic association with the domains of warfare, political and judicial decisions, social hierarchy, and the economy of Slavic political units. The horse divination ritual was in this sense a powerful mediating instrument between the realms of so-called 'sacred' and 'profane' – this seeming division is only our modern conceptual bias. Thus, Slavic hippomancy needs to be understood as one of the products of a complex organizing symbolic system, and as a mediator able to integrate many of its mutually interconnected 'domains' into one coherent whole.