

Výsledná „táborská“ varianta „dědictví“ tedy pracuje primárně s husitstvím a teprve na druhém místě se pokouší do „reflexe husitství“ v 19. století integrovat všechny vývojové linie českých dějin (převážně 19. století). Zřejmě právě na tomto základě se v Táboře zrodilo přesvědčení, že „druhý život“ husitství může fundovaně sledovat pouze historik s odborným zaměřením na toto období. Posun je značný. Zřejmě právě na tomto místě stojíme v bodě střetu, na místě, kvůli němuž vidíme v pojetí „druhého života“ v Čechách po smrti Vladimíra Macury jakousi stagnaci.

Východiskem z této situace může být návrat zpět k základním dílům věnujícím se paměti a její interpretaci. Vliv skupiny Annales na evropskou historiografii je zejména od 70. let 20. století obrovský. Tomuto vlivu se neubrání ani česká historiografie.<sup>33</sup> Pokud se však hlásíme ke skupině Annales a k jejím dílům, měli bychom stejně tak znát i jejich východiska. O tom, že i „politické“ 19. století lze nahlízet pohledem z pomezí historie, sociologie a etnologie a že tento pohled je více než přínosný, jsme se přesvědčili např. na příkladu Maurice Agulhona.<sup>34</sup> Jak pronesla Martina Grečenková na VIII. sjezdu historiků v Hradci Králové v roce 1999, napodobovat cizí vzory a kopírovat jejich myšlenky a postupy českou vědu však příliš neobohatí.<sup>35</sup> Zvláště v případě rozpracování konceptu „druhého života“ by bylo značně krátkozraké nechat zajít daný směr na úbytě, neboť v tomto ohledu již má česká historiografie položeny pevné základy. A navíc, jména jako Vladimír Macura zavazují i historiky.

dědictví nacismu; 2) období 1952–1971 – německé dějiny jsou dějinami pokroku, v jejich rámci však mají být pokrokové tradice separovány od reakčních; toto „rozdvojení“ německých dějin vede ke koncepci a ospravedlnění dvou nezávislých německých států; 3) období po nástupu E. Honeckera – po smlouvě o uznání NDR prohlašuje strana a vláda německé dějiny za „dědictví“ socialistického národa, od něhož je oddělena „tradice“, která napříště obsahuje jen ony „pokrokové“ tradice, s nimiž je možno se identifikovat. Srov. GEORG IGGERS, *Marxist Historiography in Transformation: East German Social History in the 1980s*, Oxford 1991, s. 10–13.

33 Srov. např. *Francouzská inspirace pro společenské vědy v českých zemích*, (edd.) PAVLA HORSKÁ, MARTIN NODL, Cahiers du Cefes 29, Praha 2003.

34 Srov. pozn. č. 28.

35 MARTINA GREČENKOVÁ: „Krise“ historie? *Francouzská diskuze z konce 20. století*, in: VIII. sjezd českých historiků. Hradec Králové 10.–12. září 1999, (ed.) Jiří Pešek, Dolní Břežany 2000, s. 128–137.

## DISKUSE O KNIZE DUŠANA TŘEŠTÍKA *MÝTY KMENE ČECHŮ*

V následující části této rubriky předkládáme čtenářům blok příspěvků věnovaných diskusi o knize Dušana Třeštíka *Myty kmene Čechů*. Z důvodů zachování čistoty žánru otiskujeme další příspěvek, jenž se této problematice týká (recenzi Pavliny Rychterové na Třeštíkovu knihu), na jiném místě našeho časopisu.<sup>1</sup>

### Discussion of Dušan Třeštík's Book *Myths of the Czech Tribe*

The following contributions represent a discussion of Dušan Třeštík's book, *Myths of the Czech Tribe*. In this study, methodologically inspired by the work of G. Dumézil and his followers, Třeštík seeks to (re)construct the oldest layer of cultural memory of the pre-state period of Czech history made up in his view of "myths of the beginnings of the ages, the tribe and society". The basic starting point of the book is the assumption that an original orally transmitted substrate contained in literary works of Czech provenance can be identified by comparing them with the mythical histories of other European nations, especially those whose traditions have not been very strongly marked by the learning of Christian authors. The author of the opening discussion contributions is primarily concerned to indicate the problematic character of the method used, consisting as it does in comparison of very fragmentary records of the oldest layers of Czech (Slav) cultural memory with a number of motifs of Indo-European myths torn out of their original functional contexts. This approach is rejected on the grounds that it contravenes the need to study myth as an organic whole, and in

1 *Dějiny – Teorie – Kritika* 1/2004, č. 2, s. 160–164.

the view of contributors the Czech sources make this impossible by their very nature. The critics also argue that Třeštík has paid insufficient attention to the question of the transmission of constructed myths, consider the standard of historical criticism to be poor in the book and point out that Třeštík lacks consistency in relation to some of his previously advanced views. In a reply to their text Třeštík argues that he has the right to adopt "mixed" methods (on the one hand Dumézil's comparative mythology and on the other the "positivist" scrutiny of texts and source situations). Třeštík comments on the usefulness of Dumézil's triple-function schema and on the viability of Jan Assmann's concept in exploring the "myths of the Czech tribe". The three critical authors then react to his reply in the final contribution.

## Kritické poznámky k „Mýtům kmene Čechů“

Dušana Třeštíka<sup>1</sup>

Jaroslav Šulc – Jan Kypta – Jaroslav Jiřík

Výzkum kolektivní paměti a kultury vzpomínání se dnes v evropském kulturně orientovaném bádání těší velkému zájmu odborníků řady vědních disciplín. Studium kolektivní paměti se tu proto v posledních letech etablovalo jako výrazně interdisciplinárně pojaté téma pohybující se na pomezí společenských a přírodních věd.<sup>2</sup> Nejdůkladnějšího teoretického rozpracování se novému konceptu dostalo v německém jazykovém prostoru a právě zde také nachází nejšířší uplatnění v badatelské praxi. Koncept kolektivní paměti a kultury vzpomínání dnes poskytuje aparát umožňující objasnění řady základních otázek – způsobu, jakým společnosti konstruují vlastní minulost, forem a možností kolektivního vzpomínání, předávání kulturní vzpomínky v archaických i písmaznalých kulturách či vztahu vzpomínky a politické identity.<sup>3</sup> Jeho nezpochybnitelnou předností je prakticky neomezená možnost diachronní i synchronní komparace. Koncept tak dnes v západoevropském bádání nachází uplatnění při výzkumu rozličných kulturních celků i historických epoch – počínaje orientálními kulturami starověku a konče vzpomínkami odcházející generace pamětníků holocaustu.<sup>4</sup>

České historické bádání o kultuře kolektivního vzpomínání bylo od 70. let 20. století spjata převážně s konceptem, který u nás v rámci studia procesu konstituování novodobého českého národa rozvíjel M. Hroch.<sup>5</sup> Hodnotová vztaženost

1 DUŠAN TŘEŠTÍK, *Mýty kmene Čechů (7.–10. století). Tři studie ke „Starým pověstem českým“*, Praha 2003.

2 Základní přehled podává ASTRID ERLI, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, in: *Konzepte der Kulturwissenschaften*, hrsg. von Ansgar Nünning, Vera Nünning, Stuttgart-Weimar 2003, s. 156–185.

3 Stěžejní práce zmíněného studia dnes představují monografie: ALEIDA ASSMANN, *Erinnerungsräume: Formen und Wandlungen des kulturellen Gedächtnisses*, München 1999; JAN ASSMANN, *Kultura a paměť. Písmo, vzpomínka a politická identita v rozvinutých kulturách starověku*, Praha 2001.

4 Orientační soupis těchto prací je k dispozici v přehledové studii A. ERLI, *Kollektives Gedächtnis und Erinnerungskulturen*, s. 181–185.

5 Teoretické vymezení konceptu najde čtenář např. ve studii MIROSLAVA HROCHA, *Několik poznámek k problému: historické vědomí a zájem rodícího se národa*, Husitský Tábor 8/1985, s. 185–194. Řada prací ovšem vznikla i mimo tento rámec (studie Jiřího Raka, Vladimíra

konceptu k moderní historické vědě přitom do značné míry omezovala možnost jeho využití tam, kde ideály moderního bádání schází, tedy v období tradiční společnosti, před vznikem moderní kritické historické vědy. Tyto limity dobře ukazuje např. pokus M. Bláhové o jeho aplikaci na poměry raně feudálních Čech.<sup>6</sup> Záměr D. Třeštíka, ohlašující snahu pojednat nejstarší známou vrstvu kulturní paměti středověkých Čech, tvořenou „mýty o počátcích věků, kmene a společnosti“, byl proto, tak jako ostatně každý nový počín tohoto autora na poli nejstarších českých dějin spjat s velkým očekáváním zainteresované části vědecké obce. Nakonec jen stěží bychom dnes hledali v naší historické vědě k řešení této problematiky povolnějšího odborníka. Pro D. Třeštíka rozhodně není představená monografie prvním dotekem s „českými mýty“. Velkou pozornost věnoval tomuto tématu již ve svých „kosmovských“ studiích<sup>7</sup>, na konci 70. let pojednal otázku „historického povědomí“ českého raného středověku v samostatné studii.<sup>8</sup> Srovnání zmíněných prací přitom ukazuje, že názory autora na zkoumaná témata prošly od konce 70. let velkou proměnou. Je tudíž poněkud zarážející, jak málo prostoru věnuje D. Třeštík v recenzované knize reflexi svých vlastních starších prací, které v řadě směrů stojí v přímém protikladu vůči nově prezentovaným stanoviskům. Např. zmíněnou studii z roku 1978 autor zcela přechází mlčením, a neuvádí ji dokonce ani v připojeném seznamu relevantní literatury. Dramatický obrat Třeštíkova náhledu na výpovědní hodnotu pramenů, které dnes užívá ke konstrukci „českých mýtů“, lze demonstrovat na krátké citaci z připomenuté studie. Autor v ní uzavřel své zkoumání „historického povědomí“ raně středověkých Čech takto: „Po Kosmově kronice nenacházíme již nikde žádné skutečně přesvědčivé stopy živé tradice, všechen další vývoj Kosmou zmíněných nebo zpracovaných látek vychází z Kosmova textu, který doplňuje a přetváří ne na základě ústní tradice, ale čistě volně učenými domysly. Ukazuje se, že literární ztvárnění obsahu živého a rozvinutého historického povědomí je zároveň svým způsobem udusilo. Historické povědomí české společnosti po Kosmovi vycházelo téměř výhradně ne z vlastní tradice, ale z obrazu vytvořeného kronikářem. Cesta od mýtu k historii se tak uzavřela.“<sup>9</sup> Doplňme ještě, že autor důvodně –

Macury a dalších). Také v našem prostředí nachází v posledních letech rostoucí uplatnění koncept paměti, a to především při výzkumu nejnovějších dějin. Srov. např. MILOŠ HAVELKA, *Paměť a dějiny – soužití a vyhnání*, *Dějiny – Teorie – Kritika* 1/2004, č. 1, s. 85–93.

6 MARIE BLÁHOVÁ, *Možnosti studia historického vědomí v raně feudálních Čechách*, *Studia mediaevalia Pragensia* 1/1988, s. 33–50.

7 DUŠAN TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*, Praha 1968; TÝŽ, *Kosmas*, Praha 1966.

8 DUŠAN TŘEŠTÍK, *Historické povědomí českého raného středověku*, in: *Dawna świadomość historyczna w Polsce, Czechach i Słowacji*, (red.) Roman Heck, Wrocław-Warszawa-Kraków-Gdańsk 1978, s. 5–21.

9 D. TŘEŠTÍK, *Historické povědomí českého raného středověku*, s. 21.

a k těmto argumentům se vrátíme později – odmítal za český mýtus považovat podání o „praotci Čechovi“, které v recenzované monografii tvoří základ konstrukce etnogenetického mýtu českého kmenového společenství.<sup>10</sup>

D. Třeštík si v předložené práci stanovil úkol nadmíru obtížný. Je zřejmé, že každá práce, která usiluje o konstrukci tak odlehlého a v dochovaných pramenech tak slabě – navíc výhradně zprostředkovaně – zachyceného tématu, jako je nejstarší vrstva české kolektivní paměti, musí ve zvýšené míře spoléhat na interpretační výkon badatele. Přesto, nebo možná právě proto by badatel měl být zavázán k obezřetnému zacházení s prameny, které by respektovalo možnosti jejich výpovědní hodnoty a různé varianty výkladu. Prezentované téma si tak bezpochyby žádá, má-li zůstat na půdě vědeckého diskurzu, užití těch nejvybroušenějších postupů vědecké kritiky. Hlavním, již v úvodu deklarovaným cílem autora se stala snaha extrahovat z literárních děl raně středověkých učenců jádro „pověstí“, jež by mělo být reziduem původní předkřesťanské mytologie Slovanů sídlících na území Čech. Na základě různých úryvků textů se pokouší dokázat, že předkřesťanské představy byly stejně komplexní jako u jiných indoevropských národů. D. Třeštík přitom nabízí stylisticky jednoduchý, avšak obsahově náročný text, v němž čtenář nezřídka ztrácí nit autorových úvah a musí složitě hledat jejich směr. Smyslem našeho diskusního příspěvku není vedení důsledné polemiky s takřka nekonečným množstvím hypotéz, předpokladů, postřehů a závěrů, které v práci nalezneme. Její bibliografická příloha je nesporným dokladem toho, že autor přistoupil k tématu z hlediska vymezených východisek velmi dobře připraven. Naše – a již zde je třeba přiznat, že rozporuplné – dojmy z předložené práce pramení především z reflexe autorova interpretačního výkonu, použité metody, zacházení s pramenným materiálem a odbornou literaturou.

Kniha D. Třeštíka je od prvních vět vedena snahou po komparativním přístupu, jenž byl úspěšně použit G. Dumézilem a jeho následovníky při hledání společných kořenů některých mytologických témat, vyskytujících se v různých obměnách a verzích napříč světem Indoevropanů. V tomto smyslu se hovoří o indoevropských reminiscencích, za něž jsou považována ta mytologická témata, u nichž existuje předpoklad genetického vývoje bez (výrazného) vnějšího zásahu. Z komparativního pohledu tedy nejde o nezávislé, analogické jevy, ale o homologie.

Výzkum nejstarší vrstvy české kolektivní paměti by se neměl omezovat jen na konstrukci obsahové a funkční náplně „mýtů“. Stejně důležitá je také otázka forem a organizace kolektivního vzpomínání. Postoj autora vůči způsobům a formám tradování jím konstruovaných mýtů je ale podle našeho názoru značně nejasný a rozvolněný. D. Třeštík svou práci na jedné straně staví na východisku, které plně kores-

10 D. TŘEŠTÍK, *Historické povědomí českého raného středověku*, s. 11–12; TÝŽ, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepisectví a politického myšlení*, s. 88.

ponduje se současnými výzkumy kolektivní paměti a kultury vzpomínání, kladoucími důraz na nezbytnost existence institucionálních rámců pro uchování kulturní a identitu fundující vzpomínky, a odmítá tak představu o jejich „lidovosti“, na druhé straně ale hned v úvodu práce na zkoumání a jakékoliv vymezení těchto konkrétních struktur rezignuje a k těmto závažným otázkám dále ve své práci takřka nepřihlíží. Konstruované mýty přitom velmi neurčitě definuje takto: „Shrneme-li situaci, v níž se při zkoumání pověstových látek nacházíme, je zřejmé, že sice můžeme právem předpokládat jejich velmi staré kořeny, nedovedeme si však udělat žádnou přesnější představu o tom, jak byly tradovány. Pověsti existovaly a byly vyprávěny, zpívány a předváděny v obřadech, jak se to však konkrétně dalo, nevíme a sotva se kdy dozvíme“ (s. 19). Při analýze jednotlivých pověstí pak autor ale znovu překvapivě odkazuje k „lidové“ tradici. Třeštíkem konstruovaný etnogenetický mýtus českého kmene tak sice byl podle autora „lidový“, tuto „lidovost“ si ale nelze představovat jako spontánní výtvar ducha lidu, ale jako „před/neučení“ nebo také „před/nekřesťanskost“. Pověst je prostě „ústně předávaná látka, která může, ale nemusí být vázána na nějaký slovesný útvar“ (s. 77). Nechceme samozřejmě autorovi upírat právo svobodné volby teoretického aparátu sloužícího badateli k uchopení studované problematiky, zvolený přístup ale podle našeho názoru v otázce způsobu a forem tradování postrádá vnitřní konzistenci a působí dojmem libovolnosti, bezradnosti a někdy bohužel i účelovosti. Na závažné důsledky takového přístupu se pokusíme blíže poukázat při analýze Třeštíkovy etnogenetického mýtu českého kmene.

Základní předpoklad D. Třeštíka, na němž jsou vystaveny interpretační úvahy, se odvíjí od přesvědčení, že původní orálně tradovaný substrát, obsažený v literárních dílech české proveniencie, lze vysledovat na základě jeho komparace (jednotlivých konkrétních motivů, strukturálních vazeb jednotlivých motivů, funkčního významu motivů) s bájnými dějinami jiných evropských národů, především s těmi, u nichž tato tradice nebyla výrazně poznamenána učeností křesťanských vzdělanců. Styčná místa by měla dokládat genetické souvislosti různých podání. Postup svého studia demonstruje v úvodní pasáži, kde sleduje společné prvky rituálů nezávisle doložených etnografy na Kysúci (zde údajně jen v reziduální podobě), historickými zprávami na Rujaně a ve Spartě. D. Třeštík, jenž se zde odvolává na poznatky B. Sergenta, nám ale již v úvodu odhaluje slabiny svých komparačních postupů. Jedno ze styčných míst rituálů shledává ve „čtyřlennosti“ božstev, jimž je zasvěcen – „čtyřhlavý“ Svantovít na Rujaně kontra „čtyřruký“ a „čtyřruchý“ Apollón ve Spartě (s. 9). V Řecku je však rituál připisován slunečnímu božstvu, kdežto ve slovanském prostředí Svantovítovi, jenž je spojován s Perunem.<sup>11</sup> Slovanské božstvo je funkcionální obdobou germánského Thora a védského

11 VLADIMIR NIKOLAJEVIČ TOPOROV, *Prehistorija literatury u Slavjan. Opyt rekonstrukcii*, Moskva 1998, s. 67.

Indry, postav zcela odlišného ranku, než je Apollón. Použijeme-li trojfunkční systém G. Dumézila,<sup>12</sup> pak je při této komparaci posuzován rituál pokaždé spjatý s naprosto funkčně odlišným božstvem. D. Třeštík uvádí i řadu dalších dílčích společných rysů. Převážně se však jedná jen o zdánlivě (!) podobné prvky. Zásadní poznatek, že teprve při shodném funkčním kontextu se jedná o základní stavební kameny srovnávací mytologie v pojetí G. Dumézila, je mlčky pomínut. Rozporuplnost použitých komparačních postupů vyznívá i ze samotných formulací D. Třeštíka, např.: „Významnou roli při nich [rituálech ve spartské Amyklai] hrály velké koláče. To je přesně totéž jako na Rujaně, jediný rozdíl spočívá v tom, že v Amyklai nesloužily koláče k věštění, protože ve Spartě si věštby monopolizovali králové, zatímco obřad v Amyklai byl všelidový“ (s. 10). Tento jediný rozdíl je ale podle našeho názoru dosti podstatný a dostatečně svědčí o naprosto odlišných funkčních kontextech.

Naše úvodní komentáře k metodě autora uzavřeme obsáhlou citací pasáže, která dostatečně demonstruje „obratnost“ Třeštíkových dedukcí: „Analogie mezi slovanským a spartským rituálem jsou příliš těsné, než aby mohly být náhodné. (...) Jediným možným vysvětlením je proto předpoklad společného dědictví. Slované i Řekové tu navázali na starý indoevropský svátek nového roku, při němž hrál hlavní roli válečnický sluneční bůh s bílým koněm a kulaté koláče, symbolizující disk Slunce. To [koláč], za čím se ve 12. století schovával rujanský velekněz a dnes o Vánocích gazda na Kysúcích, nebyl jen symbol hojnosti, očekávané úrody, ale především kolo-běhu slunce vstupujícího do nového roku. Svým původem musel tento sváteční obřad sahat nejméně do doby bronzové“ (s. 10). Skutečně umně poskládaná konstrukce, kombinující výklad slovanského a řecké rituálu. Slované prý navázali na uctívání slunečního božstva, a koláče Slovanů původně představovaly symbol slunce! S tímto tvrzení jsou ale v přímém rozporu výsledky i jen letmé kontextuální komparace. Pozoruhodné je i datování archetypu tohoto rituálu nejméně do doby bronzové.

V kapitole *Počátky světa. Král muž aneb slovanská varianta indoevropského mýtu o stvoření světa, lidí a spořádané společnosti* se autor na třidvaceti stranách textu zabývá, jak je uvedeno v podnadpisu, slovanským mýtem o stvoření světa, lidí a spořádané společnosti. Základním studovaným pramenem se stávají více než stručné úryvky z díla tzv. Geografa bavorského a díla arabského učence al-Masúdiho. V první ze zmiňovaných pasáží hovoří východofrancký autor o jakémsi království Zerivani, z něhož údajně všichni Slované vyvozují svůj původ. Spis al-Masúdiho obsahuje zmínku o jakémsi kmeni W.l.njána, jehož vládce nazývaného Mádž.k.v dávných dobách poslouchali ostatní vládcí. Později nastal mezi Slovyany konflikt, jenž vedl k zániku tohoto kmene. Obě dvě pasáže jsou s vysokou pravděpodobností odrazem etnogenetického mýtu Slovanů, ale toto je vše, co bezpeč-

12 GEORGES DUMÉZIL, *Mýty a bobové Indoevropanů*, Praha 1997.

ného o něm víme. Konstatování více než skromné. Badatelé specializující se na rozbor a interpretaci mýtů by se takovými torzovitými zmíenkami o mýtu zřejmě nijak podrobněji nezabývali. Vše, co lze říci nad rámec suchého konstatování o jeho existenci, bude mít nutně spekulativní ráz. Dvacet tři stránek faktograficky hutného pojednání, kde je rozvíjena řada interpretací a úvah, však budí dojem, že v případě Třeštíkovy konstrukce máme co dočinění s plnohodnotným mýtem. Je třeba zdůraznit, že valná část textu s rozbohem konkrétního mýtu nemá nic společného. Podle našeho názoru D. Třeštík naopak prokládá svůj text tvrzeními, spíše jen volně vyřčenými úvahami, které čtenáři zamlžují skutečnost, že etnogenetický slovanský mýtus zanikl, aniž byl nějak věrně a podrobně zaznamenán.

Autor usiluje o prokázání mytického původu obou zmiňovaných útvarů a polemizuje s badateli, kteří se pokoušeli konkrétně lokalizovat království Zerivani a kmen W.l.njána. Takový postup lze považovat za oprávněný a odůvodněný, neboť snahy řady badatelů o lokalizaci obou celků postrádají kritický přístup. Autor se ale překvapivě dopouští obdobného prohřešku, na nějž upozorňuje u jiných. Důsledně se snaží čtenáři vsugerovat svoji představu o západoslovanském, nejspíše přímo českém zdroji, na němž je vystavěna citovaná pasáž al-Masúdiho díla. Badatelé ke kartografickým údajům o středoevropských zemích obsažených v raně středověkých arabských spisech přitom přistupují velmi obezřetně. Podle D. Třeštíka je naopak jisté, „že jak mýtus o Madžakovi, tak výčet kmenů pocházejí od Slovana, nejpravděpodobněji Čecha“ (s. 34). Toto tvrzení však není podloženo jediným hodnověrným argumentem a v příslušné pasáži autor do značné míry zamlžil tok svých dedukcí, takže je někdy obtížné i pouhé tlumočení jeho úvah. D. Třeštík se dále soustředil na výklad úryvku arabského učence, kde se hovoří o třech slovanských králich, jejichž jména ztotožňuje s konkrétními vládci: „Al.dír, tj. al-Ludir, vládce porýnské Lotharingie, druhý, al-Ifrandž, byl vládce království Franků, tj. bývalé východofrancké říše, a třetím byl vládce at-Turk – Madarů“ (s. 35). Tento výčet považuje za věrný odraz politického uspořádání střední Evropy, a tudíž i za důkaz, že arabský učenec využil jako zpravodaje Slovana, „nejpravděpodobněji Čecha“. Kromě této konstrukce překvapuje i tvrzení, že al-Masúdi „považoval proto ony tři krále (...) nejenom za Slované, ale omylem i za reálně historicky existující, původně pouze symbolickou trojici nástupců slovanského Madžaka“ (s. 35). V al-Masúdiho textu se ale v přímém rozporu s míněním D. Třeštíka jasně hovoří o uvedených králich jako vládci Slovanů (etnik), kteří sídlí ve východních (!) zemích, odkud je daleko na západ.<sup>13</sup> Ve spisu jsou sice pod etnonymem Slované zahrnuty nejrůznější politické útvary, důsledně odděleně se ale popisují etnika ve střední Evropě a v zemích nacházejících se východně od střední Evropy. Vládce západních „Slovanů“ (etnik) tak al-Masúdi uvádí

13 Srov. JÁN PAULINY, *Arabské správy o Slovanoch (9.–12. storočie)*, Bratislava 1999, s. 107.

v pasáži, jež předchází líčení o třech zmiňovaných králich. Nesourodost arabského pramene navíc ukazuje, že byl zřejmě poskládán z několika různých textů (zdrojů), což relativizuje jakýkoliv pokus o jeho konkrétní rozbor.

Rozpaky vzbuzuje i suverénní výklad arabských přepisů jmen oněch třech vládců, které D. Třeštík bez sebemenších pochybností přesně identifikuje. Autor – bohužel je třeba přiznat, že v jeho práci dosti příznačně – přitom nijak nezdůraznil, že takovéto interpretace se pohybují na tenkém ledě, a sáhnul po variantách, které nejlépe zapadají do jeho konstrukce. Arabisté se naopak při identifikaci jmen etnik obvykle vyjadřují velmi zdrženlivě.<sup>14</sup>

Zastavme se ještě u zmínky o třech králich, údajných nástupcích Madžaka. Jestliže D. Třeštík hovoří o konkrétním politickém uspořádání střední Evropy, co tedy následně opravňuje k domněnce, že právě pod těmito třemi vládci se skrývá odraz výseku etnogenetického mýtu? Zřejmě podobnost např. s etnogenetickým mýtem Germánů, kde se též objevují tři vládci jako nástupci bájného Manna. Tato jistě skutečná podobnost však není v žádném případě odrazem skutečné genetické souvislosti – vždyť pasáž geografického spisu není mýtus! Necht si čtenář přečte v dostupné české či slovenské edici celou pasáž textu, kde se al-Masúdi zmiňuje o Slovanech.<sup>15</sup> D. Třeštíkem uváděné příklady etnogenetických mýtů Indoevropanů jsou jen pouhými ukázkami (přetlumočeními) – tak podobně mohlo samozřejmě znít i podání Slovanů; jeho skutečnou podobu však patrně již nikdy nezjistíme.

Nemalé pochybnosti vzbuzuje také další kapitola knihy, nazvaná *Počátky Čechů. Pověst o příchodu Čechů a pověst o příchodu Chorvatů*. Autor tu na základě své metody srovnává vyprávění o příchodu Slovanů do české kotliny, zaznamenané Kosmou a tzv. Dalimilem, s obdobným podáním o etnogenezi jihoslovanských Chorvatů, zachyceným již v 10. století ve spisu byzantského císaře Konstantina VII. Porfyrogeneta. Ocenit je třeba „objev“ další verze české pověsti v německé kronice z konce 13. století, známé pod názvem *Chronicon imperatorum et pontificum bavaricum*, českým badáním dosud opomíjené. Právě tento pramen se v Třeštíkově interpretaci zdá poskytovat vynikající oporu jeho konstrukci, postavené na předpokladu větší autenticity Dalimilovy verze, kterou autor upřednostňuje nad údajně redukováným záznamem Kosmy. Zatímco Kosmas širší podání transformuje, jak mu to předepisovalo dobové literární schéma národní kroniky, do stručného geograficko-historického exkurzu, v němž čtenářům přináší před započítím vlastního vyprávění popis země, jejích obyvatel a původu, tzv. Dalimil, písíci takřka o dvě století později, podle představy D. Třeštíka zachovává mnohem více prvků původní pověsti, která v blíže nespecifikovaném „lidovém“ podání přetrvala učenou

14 J. PAULINY, *Arabské správy*, s. 107–112.

15 J. PAULINY, *Arabské správy*; ABU L-HASAN ÁLÍ IBN AL-HUSAIN AL-MASÚDI, *Rýžoviště zlata a drabokamů*, Praha 1983.

snahu Kosmy o zamlčení jejich podstatných částí a byla písemně fixována zmíněnými kronikami teprve na přelomu 13. a 14. století.

K podpoře této velmi odvážné hypotézy, která na první pohled budí málo důvěry, snesl autor v důmyslné konstrukci řadu argumentů. Především upozorňuje na analogickou pověst o etnogenezi Chorvatů Konstantina Porfyrogeneta, která je prý zrcadlovou verzí pověsti české, a dokládá tak její stáří. Zatímco podle Dalimila přivedli Čech a jeho šest bratrů po útěku z vlasti svůj lid z Charvátska k hoře Říp, v byzantském prameni se hovoří o stěhování Chorvatů (ve dvou verzích) a také Srbů z jakéhosi Bílého Charvátska a Bílého Srbska, situovaných Konstantinem do sousedství Turecka (Uher) a Frank, za „Baigabareii“ v případě Charvátska (podle D. Třeštíka Bavorska) a do země „Boiki“ v případě Srbska (podle D. Třeštíka Čech). Podle první verze se od těchto Bílých Charvatů později oddělila skupina vedená pěti bratry a dvěma sestrami, odešla do Dalmácie, tady porazila Avary a zaujala jejich sídla (podle D. Třeštíka šlo o sedm bratrů, dvě jména si Konstantin chybně vyložil jako ženská). Část Chorvatů se posléze usadila v Panonii a Illyricu. Druhá verze pak hovoří o vynuceném stěhování uprchlíků z Bílého Charvátska k císaři Herakleiovi I. Autorem zjištěná shoda některých motivů a jejich strukturální uspořádání podle D. Třeštíka svědčí o genetické příbuznosti obou pověstí. Autor přitom na řadě míst dokládá, že proces geneze a vývojových proměn těchto literárních útvarů chápe v úzké souvislosti s potřebami legitimizace moci vládnoucích struktur příslušných politických útvarů. Vznik chorvatské pověsti v podobě „zapsané“ byzantským císařem proto klade do doby konstituování a upevnění chorvatského státu v první polovině 10. století. Tehdy také mělo dojít ke ztotožnění Bílého Charvátska s panstvím Boleslava I. Ve skutečnosti se ovšem obě pověsti, jak česká, tak chorvatská – alespoň podle mínění D. Třeštíka – v geografickém určení své pravlasti mylily. Východiskem je její lokalizace na půli cesty – do Panonie, odkud se podle líčení ruské *Povesti vremenyh let* Slované rozešli do svých nových sídel. Tuto zprávu, která podle některých badatelů pochází ze spisku západoslovanského, snad českého původu, D. Třeštík dále ztotožnil s předpokládanou druhou vlnou slovanské migrace, nesenou lidem, jehož příchod by měl prozrazovat nový typ keramiky. Jeho původ hledal archeolog J. Zeman právě podle charakteru keramiky v Podunají na přelomu 6. a 7. století. Teprve poté mělo v těchto místech dojít k vytvoření etnické skladby, která se stala základem uspořádání této části Evropy v historickém období. Tuto konstrukci by měla podporovat také výše zmíněná německá verze české pověsti z konce 13. století, která vyvozuje původ Čechů a Poláků z Uher. Velké úsilí vynaložil D. Třeštík také při hledání původní předlohy české etnogenetické pověsti a k tomu, aby podal konzistentní objasnění důvodů, které vedly Kosmu k zamlčení podstatné části látky, kterou nacházíme u Dalimila. Za klíčový prvek dokládající starobylost pověsti přitom autor považuje vyprávění o hoře Říp, v níž vidí sakrální centrum země ležící „přesně ve středu časňeslovanské oikumeny v 6.–7. století“ (s. 72).

Co D. Třeštíkovi nelze upřít, jsou invence a důvtip uplatněné při řetězení předložených argumentů. Zdánlivě ostré kontury autorem sestavené mozaiky se ovšem začnou rozpadat ve chvíli, kdy předloženou interpretaci podrobíme kritickému a pokud možno nepředpojatému rozboru, který respektuje různé varianty výkladu pramenů. Již na tomto místě musíme upozornit na nesystémový přístup autora, který na jedné straně při rekonstrukci etnogenetické pověsti preferuje o dvě století mladší záznamy tzv. Dalimila a vehementně snáší argumenty podporující jeho autenticitu, zatímco v případě přemyslovské pověsti, rozebírané v následující kapitole, vychází jeho konstrukce jen z Kosmy a Kristiána. Přitom i zde přináší Dalimil řadu nových informací, jimiž se ale D. Třeštík ve svém textu vůbec nezaobírá.<sup>16</sup> Podle našeho názoru je ale třeba při analýze celého podání vyjít z nejstarší dochované verze, tedy z Kosmovy kroniky.

Pohled autora recenzované monografie na historicko-geografický úvod Kosmovy kroniky, v němž vyprávění o příchodu Čechů najdeme, doznal v průběhu let značné proměny. Ještě v 60. a 70. letech zaujímal D. Třeštík k otázce autenticity textu ve svých „kosmovských“ studiích dosti vyhraněné a podle našeho názoru celkem realistické stanovisko, když v úvodním pojednání rozpoznal zřetelný vliv literárního, svým původem již antického schématu, který autorovi přikazoval před počítím vlastního vyprávění pojednat geografický popis země, následovaný vylíčením původu, mravů a zvyků jejich prvních obyvatel. Kosmas přitom postupoval podle osvědčených vzorů a v jeho spisu lze rozpoznat řadu zdrojů z okruhu antické i křesťanské literatury.<sup>17</sup> Byl to patrně klíčový poznatek, starším badáním opomíjený, že literární paralely k antickým a latinským textům není možné a priori považovat za výpůjčky; právě ten svého času přivedl D. Třeštíka ke konstatování, že rozpoznat, kdy autor z těchto pramenů prostě jen opisoval či s jejich pomocí literárně zpracovával případný orální substrát nebo produkty vlastní invence, je nemožné. Platí to i pro podání o příchodu Čechů do země, kterou autor ještě na konci 70. let důvodně považoval za produkt Kosmovy učenosti a samotnou postavu praotce pak za projev ve středověké literatuře hojně rozšířené etymologické metody, která mj. po vzoru *Etymologií* Isidora ze Sevilly nezřídka odvozovala původ jména národa od bájného předka. Kosmas tak měl k latinskému jménu země „Bohemia“ vytvořit postavu praotce „Bohema“.<sup>18</sup> Shledává-li nově D. Třeštík v Kosmově podání odraz reálně existujícího etnogenetického mýtu, stojí mimo ji-

16 Srov. *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila*, sv. 1, (ed.) JIŘÍ DAÑHELKA a kol., Praha 1988; MARIE BLÁHOVÁ, *Staročeská kronika tak řečeného Dalimila v kontextu středověké historiografie latinského okruhu a její pramenná hodnota*, Praha 1995.

17 Srov. D. TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*; TÝŽ, *Kosmas*, Praha 1966.

18 D. TŘEŠTÍK, *Kosmova kronika. Studie k počátkům českého dějepiscetví a politického myšlení*, s. 88; TÝŽ, *Kosmas*, s. 135–136.

né před úkolem podat logické vysvětlení důvodů, které pisatele kroniky přiměly k zamlčení podstatné části této pověsti, jež měla v jakémisi lidovém–nelidovém podání přetrvat až do přelomu 13. a 14. století. Úkol to není jednoduchý a předložené vysvětlení není prosto vnitřních rozporů. Je založeno na úvaze o učencově myšlenkovém postupu při konstrukci textu, v němž D. Třeštík nachází obecnému křesťanskému názoru neodpovídající představu o vzniku středověkého národa, který měl podle Kosmy být konstituován teprve uzavřením společenské smlouvy s prvním knížetem. Přiřítá-li ovšem D. Třeštík Kosmovi úmysl vyjádřit skutečnost, že první obyvatelé země neměli žádné společné vazby, a tudíž nemohli mít ani žádný společný původ, je toto tvrzení v zřejmém rozporu s textem kroniky. Zde je postavení „starosty“ připodobněno k feudálnímu vztahu pána a jeho družiny, lidé jím vedení znají základy náboženství a uctívají své předky. Obraz sociálně stratifikované společnosti s existencí mocenských struktur, náboženstvím a vlastní identitou je ve zřejmém nesouladu s následujícím popisem „mravů“ líčených po vzoru obecně rozšířených představ o „zlatém věku“. D. Třeštík si je takového rozporu vědom. Vysvětlení tohoto – z dnešního pohledu evidentně logického – nesouladu tím, že Kosmas při líčení příchodu obyvatel do české kotliny podlehl své ústně tradované předloze více, než by chtěl, ovšem není více než jednou z možných hypotéz, kterou nelze považovat za rozhodující argument. Navíc úvaha, že tvůrce kroniky v zájmu své teorie zamlčel její úvodní část, aby se vzápětí s touto teorií dostal do zřejmého rozporu, poněkud postrádá vnitřní soudržnost. V této souvislosti je třeba položit si otázku, zdali-by např. z hlediska Kosmy, odvolávajícího se v první části svého díla na orální tradici, nebylo větším prohřeškem úplné zamlčení tak podstatné části, jako je pojednání o původu a okolnostech příchodu starostova lidu do Čech, které přece mělo být obecně známé. Pokud by tak již v Kosmově době existovala „pověst“ v podobě zapsané tzv. Dalimilem, která o původu příchozích a okolnostech stěhování jasně hovoří, užil by Kosmas ve svém líčení příchodu obyvatel do české kotliny literární figury, v níž se píše o tom, že není znám počet ani původ příchozích? Ukazuje to příslušná pasáž Kosmovy kroniky: „Když do těchto pustin vstoupil člověk, ať to byl kdokoliv – neznámo s kolika lidmi – hledaje příhodných míst k lidským příbytkům, přehlédl bystrým zrakem hory a doly, pláně a stráně, a tuším kolem hory Řípu mezi dvěma řekami, Ohří a Vltavou, prvá zařídil sídla, prvá založil obydlí a radostně na zemi postavil bůžky, jež s sebou na ramenou přinesl.“<sup>19</sup> D. Třeštík také celkem příznačně pro jeho postup před čtenáři své monografie tají základní skutečnost, že celé pojednání o příchodu Čechů do země ani sám Kosmas na rozdíl od dalších vyprávění neprezentuje jako „pověst“, ale výslovně je pojímá jako historicko-geografický exkurz celé vyprávění předjímající, který má ozřejmit polohu země a původ jejího jména.

19 *Kosmova kronika česká*, Praha 1975, s. 12.

Jedním z klíčových argumentů pro určení archaického původu celého podání je D. Třeštíkovi symbolický význam hory Říp, která měla plnit funkci sakrálního středu země, spjatého s rituálem jejího přechodu do vlastnictví příchozích osadníků. Text je konstruován za pomoci Kosmovy a především Dalimilovy kroniky. O kořenech pověsti, sahajících až do 6.–7. století, podle autora svědčí i skutečnost, že hora v té době ležela „přesně ve středu časňeslovanské oikumeny“ (s. 72). Symbolický význam Řípu by pak měla potvrzovat i časná stavba rotundy – podle D. Třeštíka proběhla již v 10. století – a její obnova z iniciativy Soběslava I. v roce 1126. Také v této části lze dobře poukázat na způsob autorova zacházení s prameny, literaturou a konstruování celého výkladu.

Nejprve znovu obraťme pozornost k nejstarší dochované verzi textu – ke Kosmově kronice. Zde zaujme především skutečnost, že hora Říp tu explicitě neplní žádný zvláštní význam kromě toho, že podle výslovné domněnky pisatele kroniky (výše výraz *jak soudím* – v latinském originálu *ut reor*) ležela ve středu původních sídel nových obyvatel země. V rozporu s Třeštíkovým tvrzením (s. 72) nenalezneme u Kosmy motiv posvěceného stavění bůžků na hoře, ale jen „na zemi“, v místě prvních sídel. Na horu tak nechává praotec vystoupit teprve obšírnější podání tzv. Dalimila o dvě století později, tentokrát však není vůbec zmíněn rituál stavění bůžků – praotec tu stoupá na vrchol Řípu proto, aby přehlédl celou zemi a rozhodl o jejím obsazení. Skutečnost, že Kosmas přímo přiznává lokalizaci prvních sídel příchozích jako svou myšlenku, založenou snad na výrazné poloze hory ve středočeské labské kotlině, by mohla být také interpretována tak, že hora Říp v celém podání plní jen úlohu geografické pomůcky při vymezení prvních sídel. Snaha autora kroniky geograficky ukotvit svá vyprávění je nakonec zřejmá i z dalších částí jeho díla. V podstatě též názor zastával svého času ostatně i D. Třeštík.<sup>20</sup> Proč jej autor tak radikálně změnil, se v jeho nové práci však nedozvíme.

Velké rozpaky vzbuzuje autorovo zacházení s poznatky archeologie a stavební historie. D. Třeštík (s. 73) reprodukuje mapu J. Zemana uveřejněnou v roce 1976, která zachycuje časně slovanské osídlení Čech. Z ní podle D. Třeštíka vyplývá, že území kolem hory Říp bylo neosídleno. K tomu lze namítnout, že svědectví archeologických map je torzovité a spíše než původní skutečnost odráží regionálně nerovnoměrný stav pramenné základny. Do kategorie romantických představ spadá výrok o rozhledu, jehož lze dohlédnout z vrcholu hory Říp, který by měl zároveň tvořit hranici osídleného území. Např. výhledu do osídlené oblasti v povodí řeky Bíliny či jižního Pražska totiž zbraňuje geomorfologická situace. Také naše poznatky o stavební historii rotundy na vrcholu Řípu jsou mnohem méně jednoznačné, než jak to naznačuje ve svém výkladu D. Třeštík. Tvrzení autora, že stavba byla postavena z iniciativy Boleslava I. či II. již v 10. století, se neopírá

20 D. TŘEŠTÍK, *Kosmas*, s. 135.

o žádné existující prameny a je v přímém rozporu s interpretací A. Merhautové, jíž se D. Třeštík ve své poznámce dovolává!<sup>21</sup> Ve skutečnosti tato badatelka položila vznik stavby do doby po roce 1039. Navázala přitom na názor vyslovený již D. Líbalem, jenž soudil, že původní rotunda byla bez věže; ta byla přistavěna teprve při obnově v roce 1126. O pozdějším připojení věže podle A. Merhautové svědčí neorganická vazba portálu vedoucího na tribunu, prolomeného ve zdivu lodi teprve dodatečně. Zřejmě tehdy také došlo k novému sklenutí věže a úpravě vítězného oblouku apsidy, jak to rovněž dokládá odlišná struktura zdiva. V roce 1966 provedl v rámci stavební úpravy kostelíka A. Hejna archeologický výzkum, který ukázal, že rotundě patrně nepředcházela jiná stavba. Také situace s patrociniem zdejšího kostela je mnohem komplikovanější, než jak to ukazuje autorův výklad. Patrocinium sv. Jiří, doloženému prameny až na počátku 16. století, totiž předchází zpráva z roku 1273, podle níž byl kostel zasvěcen sv. Vojtěchu. A. Merhautová proto považovala za původní patrocinium sv. Vojtěcha a vznik kostela položila do doby po roce 1039, kdy došlo k přenesení ostatků světce do Čech. Rovněž záležitost obnovy kostela v roce 1126, kterou D. Třeštík bez nejmenších pochybností klade do souvislosti s bitvou u Chlumce, nabízí více výkladových variant. Především je třeba zdůraznit, že sám kronikář (Kanovník vyšehradský) mezi oběma událostmi žádnou spojitost neuvádí.<sup>22</sup> Někteří badatelé v minulosti rovněž namítali, že předpokládanou rozsáhlejší rekonstrukci by nebylo možné provést v tak krátkém čase, a tudíž, byl-li kostel vysvěcen na podzim 1126, stavební práce začaly patrně ještě před únorovým vítězným střetnutím. Je ale zřejmé, že se tu pohybujeme jen na úrovni více či méně pravděpodobných spekulací; to se ale ve výkladu D. Třeštíka nijak neodráží. O symbolickém významu Řípu není třeba pochybovat. S kultem hor se setkáváme nejen ve slovanském, nýbrž v celém indoevropském (a pochopitelně i celosvětovém) prostoru. Sám D. Třeštík uvádí mnohem výraznější příklad slezské hory Slez, uctívání hor znají také naše raně středověké prameny.<sup>23</sup> To však nijak nedokládá vazbu Řípu na etnogenetický mýtus. Jestliže Soběslav I. považoval za potřebné kapli obnovit, mohl pochopitelně reagovat na již uzavřené Kosmovo dílo. Že byla jeho kronika poměrně záhy přijata příslušníky přemyslovské dynastie jako oficiální výklad rodové historie, je také dostatečně známo. Ukazuje to např. výzdoba rotundy sv. Kateřiny ve Znojmě.<sup>24</sup>

21 ANEŽKA MERHAUTOVÁ, *Raně středověká architektura v Čechách*, Praha 1971, s. 306–307.

22 *Fontes rerum bohemicarum*, díl 2, (ed.) JOSEF EMLER, Praha 1874, s. 205.

23 Srov. NAĎA PROFANTOVÁ, MARTIN PROFANT, *Encyklopedie slovanských bohů a mýtů*, Praha 2000, s. 80, 202–203.

24 Takového názoru byl svého času i sám autor. Srov. D. TŘEŠTÍK, *Historické povědomí českého raného středověku*, s. 20.

V roce 1978 publikoval D. Třeštík ve studii věnované otázce historického povědomí českého raného středověku dle našeho názoru realistický argument, dokládající, že Kosmův „senior Bohemus“ a celé podání je umělého, učeného původu. Víme, že identitu raně středověkých „gentes“ obvykle vytvářely tradice o společném původu. Víme to hlavně díky jejich časnému písemnému zachycení. Pokud Slované, kteří v časně slovanském období osídlili Čechy a kteří podle D. Třeštíka založili jednotný kmen, vytvořili také vlastní etnogenetickou tradici, je málo pravděpodobné, že by přetrvala v orální formě rozpad této jednoty do samostatných knížectví na počátku 9. století, kdy, opět podle D. Třeštíka, patrně v Čechách zanikl (spolu se smrtí Lecha v roce 805 u Canburgu) institut kmenového knížete.<sup>25</sup> Pro zachování takové paměti by totiž při neexistenci ústředních kmenových institucí chyběl nezbytný institucionální rámec. Naopak dynastie nových knížat měla jistě zájem na vzniku vlastních partikulárních tradic, které by poskytly legitimitu jejich moci. Za pozůstatek takové partikulární tradice těchto knížectví můžeme snad považovat i Kristiánovu a Kosmovu pověst o Přemyslovi. Obdobný, znovu neřešený problém forem a organizace kolektivní paměti je spojen i s otázkou, jak si D. Třeštík představuje rámce tradování mýtu v období vrcholného středověku.

Jednoznačná podle našeho názoru není ani autorem uváděná genetická souvislost české a chorvatské pověsti, která představuje klíčový stavební kámen celé konstrukce. Zastavme se nejprve u shodného etnonyma Charvaté a u motivu sedmi bratří. Podle D. Třeštíka jsou obě paralely tak těsné, že ukazují na přibližně stejné stáří obou pověstí. Zásadní význam by tu měla mít číslovka sedm. Problémem ovšem je, že motiv sedmi hrdinů je ve slovanské (indoevropské) orální tradici velice běžný. Genetická souvislost je v tomto případě pravděpodobně obecná, rozhodně není dokladem „přibližně stejného stáří“ (s. 92). Pevné místo číslovky sedm se odvíjí od její funkce při výstavbě podání (tzv. číselné šablony) a magické role (to vysvětluje i z příkladů uváděných D. Třeštíkem), kterou zjevně plnila. Z „oblíbené“ číslovky Indoevropanů tedy nic konkrétního neodvodíme. Stejně tak obecně slovanské mohly být i další D. Třeštíkem uváděné motivy obou podání.

Těsné vazby vzbuzuje motiv příchodu z Charvátska. Ale i zde bychom měli být na pozoru. Charvátsko mohlo být ve slovanské mytologii útvar, z něhož odvozovala svůj původ řada etnik. Sám autor si je vědom skutečnosti, že lokalizace této pravlasti do oblasti střední Evropy mohla být výsledkem interpretace byzantského císaře. Slované sídlící na severním Balkánu mohli odvozovat svůj pů-

25 U myšlenky zániku instituce ústředního kmenového knížete v roce 805 setrvává D. Třeštík i v práci *Počátky Přemyslovců. Vstup Čechů do dějin (530–935)*, Praha 1997, s. 78. Ve své poslední knize *Vznik Velké Moravy. Moravané, Čechové a střední Evropa v letech 791–871*, Praha 2001, s. 84–85, však již uvažuje o tom, že „Lech“ mohl být jen jedním z řady českých knížat.



vod z území bájných (skutečných) Charvátů, jež se rozprostíralo někde v původní pravlasti Slovanů. Motiv bojů s Avary měl zřejmě reálný základ, nelze z něj však odvozovat rovnítko mezi Podunajím a Charvátskem. Údajně těsné vazby obou podání svědčí podle D. Třeštíka o společném původu Čechů i Chorvatů v Panonii. K této domněnce, odvozené od zmínky o bojích s Avary v chorvatské verzi pověsti, D. Třeštík nachází protějšek v archeologických pramenech (!!!) na českém území, které údajně odráží dvě vlny příchodu slovanského obyvatelstva, z nichž druhá by měla též přijít z Podunají. Jediným vodítkem je výrazný morfologický a technologický rozdíl ve vývoji raně středověké keramiky. Časně slovanské období 6. století charakterizují jednoduché hrubé nádoby tzv. pražského typu, pozdější starohradištní období naopak technologicky vyspělejší a esteticky dokonalejší keramika tzv. podunajského typu. Za prokázanou se dnes považuje skutečnost, že tuto mladší keramiku nelze odvozovat od keramiky pražského typu. Výrazný zlom ve vývoji hmotné kultury (výseku hmotné kultury) však nutně nepředstavuje doklad příchodu nové vlny obyvatelstva. Tato domněnka, vyslovená J. Zemanem a v našem archeologickém bádání soustavně opakovaná, na niž se autor odvolává, totiž nezohledňuje řadu dalších možných forem difúze prvků hmotné kultury, které se pochopitelně mohly uskutečňovat i nezávisle na populačních či etnických proměnách.<sup>26</sup> Znamená to tedy, že bychom měli v souladu s dnes obecně přijímanou představou pokládat sídliště, kde se ve shodných nálezových kontextech objevuje jak keramika tzv. pražského typu, tak keramika podunajského typu za jakési populačně smíšené vesnice? K tomu je třeba dodat, že, jak se zdá, tyto nálezové celky se vyskytují na téměř každé lokalitě, kde sledujeme časně slovanský i starohradištní horizont.

Některé pochybnosti vyvstávají také z Třeštíkovy interpretace zmínky v německé kronice ze 13. století, známé pod názvem *Chronicon imperatorum et pontificum bavariarum*, jejíž autor se zmiňuje o Bohemovi, který prchal se svými příbuznými z Uher, vstoupil do doliny Germánie a zanechal zde své jméno potomstvu i zemi. Pověst vykazuje některé obdobné rysy jako pozdější verze tzv. Dalimila. Nelze samozřejmě předem vyloučit, že na přelomu 13.–14. století existovala pověst v orálním podání v obsírnější verzi, než jak ji nacházíme u Kosmy, třebaže není jasné, v jakém organizačním rámci a v čím zájmu měla být tradována – není ale v takovém případě pravděpodobnější vysvětlení, že tato verze vznikla rozvedením stručnějšího Kosmova historicko-geografického úvodu? Podobně poskytuje možné vodítko k odpovědi na otázku, jak mohl zřejmě bavorský autor na konci 13. století vědět o původních sídlech Čechů v Uhrách, poukaz D. Třeštíka na usi-

26 Je udivující, jak tato přímočará hypotéza houževnatě přetrvává i v řadě nejnovějších prací.

Máme tu nádherný příklad toho, jak se z vícenásobně opakované hypotézy stává nezpochybňované tvrzení, které je bohužel nekriticky přebíráno i badateli z jiných vědních disciplín.

lovnou snahu autora kroniky „najít v těchto dávných dějinách současnost, identifikovat její kořeny“ (s. 62). Nemáme tu pak co do činění s obrazotvorností středověkého kronikáře? Podle D. Třeštíka disponujeme ještě jednou oporou teorie o příchodu Slovanů do Čech z Podunají. Jedná se o znění *Povesti vremených let*, která odvozuje původ všech Slovanů z Podunají. Je však zřejmé, že vyvozování historických závěrů z tohoto textu je vzhledem k jeho charakteru obtížné. Kdo jiný by byl nositelem tradice takto široce pojatého výkladu původu etnik než raně středověký vzdělanec. Spíše se jedná o výsledek invence autora *Povesti*, který vyvodil původ Slovanů z pomyslného geografického středu „slovanské“ Evropy.

Pro čtenáře nejobtížněji rozluštitelným je text kapitoly *Počátky vlády. Přemyslovská pověst, Přemysl, Libuše a založení Prahy*. Kristiánovo a Kosmovo líčení rodové pověsti Přemyslovců D. Třeštík rozdělil na jednotlivé motivy, k nimž shromáždil pomoci více či méně důsledného komparativního studia řadu analogií z nejrůznějších koutů Evropy. Základním východiskem autora je domněnka, že Kristiánovo podání je zkrácené, ale zbylé motivy jsou vystavěny v původním pořadí; Kosmas naopak logický sled jednotlivých motivů původního podání poněkud přeskupil, ale na druhé straně zachoval některé prvky, které u Kristiána postrádáme. Evropské analogie tudíž D. Třeštík využívá tak, aby rozvětvil Kristiána a jádro Kosmovy pověsti. Např. v indoevropské mytologii oblíbený motiv rituální orby, doložený množstvím příkladů (D. Třeštík skutečně shromáždil udivující škálu ukázek), lze spojit s postavou Přemysla oráče, věšteckým výrokem Kristiánovy hadačky, na niž se obrátil lid sužovaný morem, nebo se založením Prahy. Z Přemysla tak lze „vytvořit“ mytického oráče praktikujícího rituál „svaté orby“, jež se spojil ve „svatém sňatku“ s ženou vládnoucí nadpřirozenými schopnostmi (s. 160). Motiv hledání ochrany proti moru v Kristiánově podání a založení Prahy lze vyložit na základě analogií opět v souvislosti s postavou Přemysla oráče. Vždyť orba v řadě podání vystupuje jako prostředek proti moru. Není ani třeba se zmiňovat o motivu založení Prahy a orbě jako rituálním úkonu při zakládání měst, opět s množstvím analogií. Zdálnivě vše souvisí se vším a vše do sebe zapadá. Problémem ovšem je, že za pomoci autorovy metody lze vytvořit ohromné množství podobných variací. Je ale možné takovým způsobem postupovat? Lze vytvořit jakousi ideální podobu přemyslovské pověsti na základě pouhých náznaků ve dvou textech, tak jak ji D. Třeštík nastínil? O svých závěrech koneckonců pochybuje i sám autor, když píše, že tato konstrukce je „poněkud násilná“ (s. 160).

Oba křesťanští vzdělanci byli pochopitelně ovlivněni Biblií, literárními díly a myšlením antických autorů (tento výrazný vliv připouští i D. Třeštík, s. 161) a snad i orální domácí předkřesťanskou tradicí. Kdo bude chtít najít těsné vazby na každý z těchto zdrojů, skutečně je najde. Všechny tři zdroje přeci vycházejí ze společného substrátu. Co však bylo skutečným inspiračním zdrojem jednotlivých motivů, se zřejmě již nedozvíme. Bez odezvy by nemělo zůstat autorovo zásadní

tvrzení, že „pro autentičnost hlavních prvků Kosmova vyprávění svědčí také fakt, že v něm lze nalézt celou řadu archaických mýtických prvků“ (s. 162). K tomu lze podotknout, že Kosmas přeci záměrně líčil „přemyslovskou pověst“ jako bájnou událost. Archaické rysy tedy do takového textu jistě patří, jinak by nebylo líčením bájných událostí. Z našeho pohledu je snaha prokazovat archaičnost motivů tam, kde je zjevná a samotným Kosmou deklarovaná, poněkud samoučelná. Snad jako kacířská myšlenka tedy bude znít věta, že D. Třeštík dokázal, že Kosmas i Kristián byli Indoevropané. Někdo jiný by ale mohl dokázat, opět s důmyslným komparativním přístupem a s obsáhlým poznámkovým aparát, že vycházeli třeba z mýtů starověkých mezopotámských národů, či dokonce starověké Číny (záměrně jsme si vymysleli tento absurdní příklad).

Kniha D. Třeštíka je podle našeho názoru důkazem, že ani s tím nejusilovnějším studiem na některé otázky nebudeme schopni nikdy odpovědět. Kdyby tomu tak bylo, autor by jistě shromáždil řadu přesvědčivějších opor svých hypotéz. Opět zdůrazňujeme, že porovnávání vybraných samoučelně vytrhávaných prvků vždy relativizuje jakékoliv další interpretace. Mýty by měly být posuzovány především jako organický celek. Takové studium české prameny ale v žádném případě neumožňují. Vratkých kroků se D. Třeštík dopouští ve své práci celé řady. Zavádějící je zejména způsob rekonstrukce rituálů či mýtů, o nichž autor předpokládá, že se v dílech raně středověkých vzdělanců dochovaly torzovitě. Oporou se přitom stává komparace několika motivů, k nimž autor nalezne analogie v rituálech či mýtech, které se dochovaly v ucelenější podobě. Tato podání se v Třeštíkově pojetí následně stanou podkladem pro rekonstrukci údajně torzovitě dochovaných mýtů. Slabinou práce je rovněž fakt, že autor vypouští ze svého zřetele závažnou otázku forem a organizace tradování konstruovaných útvarů, což v některých případech, jak jsme se pokusili doložit, klade vážné překážky před jejich přijatelností.

Z výkladu D. Třeštíka se překvapivě oproti jeho starším studiím vytratily osoby raně středověkých vzdělanců. Sám autor si přitom byl ve svých starších pracích vědom skutečnosti, že učenci účelně konstruované bájně dějiny mají s předkřesťanskou mytologií jen málo společného. Tento svůj postoj ale dnes, nelze se ubránit pocitu, že záměrně, bohužel zamlčel. Slabá reflexe jeho vlastních, nezřídká protikladných starších soudů, postavených dle našeho názoru na realistickém přístupu k možnostem vypovídací hodnoty dostupných pramenů, stejně jako účelové zacházení se závěry jiných badatelů, představují jednu z největších slabin práce, která v protikladu k dřívějším počínům autora na poli výzkumu českých dějin raně středověku bohužel z hlediska přísných měřítek vědecké kritiky nemůže obstát.

Čtenář nemá nijak usnadněnu orientaci v záplavě vrtkavých hypotéz, domněnek, diskutabilních interpretací, nebo dokonce jen vroucných přání autora. Tuto obtíž však alespoň zčásti vyvažuje řada zajímavých postřehů a nápadů, které

ostatně činí přitažlivým jakýkoliv text D. Třeštíka. Na závěr bychom si dovolili ještě jednu troufalou poznámku: při četbě knihy nám často unikala odpověď na základní otázku, k jakému cíli vlastně směřuje autorův výklad? Vždyť skutečnost, že Slované měli před přijetím křesťanství komplexní ideový systém, jehož nedílnou součástí byly mýty, je něco, o čemž snad nikdo nepochybuje. Jakákoliv snaha o detailní rekonstrukci archaických představ Čechů o chodu světa se ale bude moci odvíjet pouze od jakéhosi uměle extrahovaného ideálního indoevropského modelu, který pochopitelně nijak neodráží specifické rysy reálných mýtů jednotlivých národů.

Práce D. Třeštíka se jistě díky řadě originálních myšlenek stane zdrojem zájmu těch badatelů, kteří budou do středu své pozornosti klást problematiku obsahu, funkce, forem a organizace kolektivní paměti české středověké společnosti. Podle našeho názoru by však dalšímu výzkumu výrazně prospělo, pokud by byl veden po linii interdisciplinární spolupráce a spíše než na nutně spekulativní konstrukci „mýtů“ předstátního období našich dějin by soustředil svou pozornost na studium kultury vzpomínání a kolektivní paměti v těch historických obdobích, pro něž je k dispozici dostatek relevantních pramenů.